OLZ

XLI / 7 JULI 1938

Eine wichtige Handschrift der Traditionssammlung des Buḫārī[1].

Von Johann Fück.

In A. Minganas Sammlung arabischer Handschriften befindet sich als Mingana Arab. Isl. 225 der unvollständige 2. Band eines Buḫārīexemplares, die Bücher *Zakāt* (ganz), *Ṣaum* (außer dem Schluß) und *Ḥagg* (ohne Beginn und Schluß) enthaltend. Da mit den letzten Blättern des Bandes auch der mutmaßliche Schlußvermerk des Schreibers verlorengegangen ist, so fehlt jede Angabe über das Jahr der Niederschrift; doch gibt eine Lesernotiz aus dem Jahre 464 h, die sich auf der 1. Seite findet[2], einen terminus ante quem. Da andrerseits im Isnad Abū Zaid al-Marwazī, der im 6. Jahrzehnt des IV. Jahrhunderts in Mekka und Bagdad den Ṣaḥīḥ vorgetragen hat, genannt wird, so folgt daraus, daß die Handschrift frühestens in der 2. Hälfte des IV. Jahrhunderts entstanden sein kann. Mingana, der sie nach den neuesten Methoden chemischer Papierprüfung hat untersuchen lassen, möchte ihre Entstehung zwischen 370 und 390 h ansetzen; doch sind seine Gründe nicht zwingend. Der erwähnte Isnad zu Beginn des *K. aṣ-Ṣaum* und, ohne die Nisben *al-Marwazī* und *al-Firabrī*, zu Beginn des *K. az-Zakāt* lautet: حدثنا ابو زيد محمد بن احمد المروزى قال حدثنا محمد بن يوسف الفربرى قال اخبرنا محمد بن اسماعيل البخارى قال حدثنا الخ. Damit erweist sich die Handschrrift als Vertreter der Rezension des Abū Zaid al-Marwazī († 371h; *Ta'rīḫ Baġdād* 1, 314; Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kaḏib al-muftarī* 188).

Bekanntlich spielt in der Überlieferungsgeschichte von Buḫārīs Traditionssammlung einer seiner letzten Schüler, Firabrī († 320 h), eine führende Rolle. Auf seine Schüler, zu denen auch Marwazī gehört, gehen die verschiedenen Textgestalten zurück, in denen der Ṣaḥīḥ im IV. Jahrhundert umlief; durch die Tätigkeit der nächsten Tradentenschicht, z. B. des Aṣīlī († 392 h) und des Qābisī († 403 h), die beide Schüler des Marwazī waren, sowie des berühmten Abū Ḏarr († 434 h), entstanden dann ums Jahr 400 h neue Rezensionen; auf diesen wiederum beruhen die Mischtexte der späteren Zeit, deren jüngste Ausläufer uns in den Kommentaren des Ibn Ḥagar († 852 h)[1], 'Ainī († 855 h)[2] und Qasṭallānī († 923 h)[3] zugänglich sind[4]. Unter diesen Umständen kommt der Handschrift M(ingana), die den Text einer alten Rezension rein und unvermischt gibt, eine grundsätzliche Bedeutung zu (ein Umstand, der hinlänglich den Titel rechtfertigt, unter dem Mingana seine Untersuchung vorlegt): Sie gestattet uns einen Einblick in einen Buḫārītext, der mindestens 400 Jahre älter ist als die frühesten bisher gedruckten Textzeugen. Dankenswerterweise hat Mingana S. 7—9 den Text des 41. Kapitels aus dem *K. al-Ḥagg* nach M (fol. 45a) und nach C, der vokalisierten Ausgabe Cairo 1345 h (die der Rezension Qasṭallānīs folgt und fast wörtlich mit dessen *Iršād as-sārī*, Bd. III S. 140 übereinstimmt) abgedruckt. Ein Vergleich beider Texte zeigt folgende Unterschiede[5]:

1) **Mingana, A.: An important Manuscript of the Traditions of Bukhāri.** Cambridge: W. Heffer & Sons 1936. (III, 45 S. mit 9 Faks. Taf.) 4°. 10 s. 6 d.

2) In ihr bescheinigt ein 'Uṯmān b. M. b. 'Abd as-Salām, daß im Ramaḍān 464 h ein a. M. 'Abdallāh b. 'Abd as-Salām b. Šuǧā', offenbar der damalige Besitzer des Bandes, das Werk bei ihm gehört hat. 'Uṯmān selbst hatte es bei Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ḥasan al-Hauzanī (392—460 h; Ibn Baškuwāl, *Ṣila* 394 Nr. 860; Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb* 2, 522 Dozy) gehört, dem vielseitigen Wesir des 'Abbadiden Mu'taḍid, der ihn 460 h umbringen ließ. Daß er sich mit dem Ṣaḥīḥ des Buḫārī beschäftigte (auch in der Überlieferungsgeschichte des Ṣaḥīḥ Muslim spielt er eine Rolle, s. *Centenario Amari* 1, 394 und 395), ist mehrfach bezeugt: Nach Maqqarī a. a. O. hörte er den Ṣaḥīḥ auf seiner Reise ins Morgenland 444 h und lehrte ihn später in Spanien; nach Qasṭallānī, *Iršād as-sārī* (Cairo 1304 h) 1, 51 ult. soll er einen Buḫārīkommentar verfaßt haben. — Eine andere Lesernotiz vom Jahre 574 h stammt von dem Hanafiten Gibrīl b. Gamīl (so ist zu lesen; s. Quraši, *al-Gawāhir al-muḍī'a* Hyderabad 1332 h 1, 177 Nr. 396).

1) Ibn Ḥagar, *Fatḥ al-bārī*, Būlāq 1300—1, 13 Bände.

2) 'Ainī, *'Umdat al-qārī*, Stambul 1308—1310 h, 14 Bände.

3) Qasṭallānī, *Iršād as-sārī*, Cairo 1304 h, 10 Bände.

4) Näheres s. in meinen „Beiträgen z. Überlieferungsgeschichte von Buḫārī's Traditionssammlung" in ZDMG 92 (1938) H. 1.

5) Dabei lasse ich offensichtliche Schreibfehler in M (S. 8b 8 ist حدثنا ابن وهب ausgefallen; S. 8b 4 v. u. steht يونس st. موسى) sowie die Verschiedenheit in der Rechtschreibung (سفين st. سفيان; اعلا st. اعلى; kein *hamza*) unberücksichtigt. Dreimal ist die ursprüngliche Lesart von M wieder einzusetzen: S. 8b17 عن st. ابن; S. 8b ult. كدى und كلاهما. Im Text von C

1. In M wird die Formel رضى الله عنه (*tarḍiya*) hinter dem Namen von Prophetengenossen weggelassen; die Eulogie صلى الله عليه وسلم (*taṣliya*) hinter dem Namen Muhammads steht dagegen regelmäßig.

2. Jede Tradition beginnt in M mit dem Isnad اخبرنا البخارى قال. In der Vulgata fehlt er.

3. In den Zeugenketten (*isnād*) gibt C die Namen der Gewährsmänner mehrfach vollständiger als M: Die Zusätze S. 7a 2 البصرى S. 8a 13 ابن غيلان المروزى, S. 9a 1 عبد الله fehlen in M. Im 2. Beispiel stimmt M zu Abū Ḏarr († 434 h), dessen Rezension Ibn Ḥagar im allgemeinen folgt; im ersten Beispiel liest Abū Ḏarr (und Ibn Ḥagar) noch kürzer مسدد gegen مسدد بن مسرهد in M.

4. M bringt die dritte Tradition von C an 6. Stelle am Ende des Kapitels. Hierher gehört auch, daß in M das *K. aṣ-ṣaum* vor dem *K. al-ḥagg* steht, während es in C umgekehrt ist.

5. M läßt hinter der 1. Tradition einen kritischen Zusatz Buḫārīs (nicht Firabrīs, wie Mingana S. 9[1] 13 behauptet; vgl. Qasṭallānī z. St.) über die Zuverlässigkeit eines Tradenten aus. Dieser Zusatz fehlt nach Qasṭallānīs Angabe in der Rezension des Abū Ḏarr; Ibn Ḥagar hat ihn trotzdem aufgenommen.

6. Ebenso fehlt am Ende des ganzen Kapitels ein zweiter Zusatz Buḫārīs (von Mingana S. 9[1] wiederum mit Firabrī verwechselt), der nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Ibn Ḥagar (*Fatḥ al-bārī* 3, 348), ʿAinī (*ʿUmdat al-qārī* 4, 574) und Qasṭallānī (*Iršād as-sārī* 3, 142) sich nur in der Rezension des Mustamlī († 376 h) findet und in der Tat ganz überflüssig ist. Um so merkwürdiger ist es daher, daß er am Rande von M (wie es scheint, bereits vom Schreiber der Handschrift) nachgetragen worden ist.

7. Im Text (*matn*) der 1. Tradition hat M وخرج; das ist nach Qastallānī die Lesart des Abū Ḏarr und findet sich auch bei Ibn Ḥagar. C (ferner Qasṭallānī und ʿAinī) lesen وبخرج. Der Bedeutungsunterschied ist unerheblich.

8. Im Text der 2. Tradition steht bei M (und ʿAini) دخلها; nach Qasṭallānīs Zeugnis lesen so Abū Ḏarr und Abu'l-Waqt († 553 h) C, Qasṭallānī und Ibn Ḥagar haben da gegen دخل. Sachlich sind die Varianten be deutungslos.

9. Die einzigen sachlich bedeutsamen Va rianten zwischen M und C betreffen die Orts namen *Kadā'* und *Kudà*. Bei der in dem vor liegenden Kapitel erörterten Frage hat sic später die Auffassung durchgesetzt, daß de Prophet 8 h Mekka bei Kadā' in der Oberstad betrat und bei Kudà in der Unterstadt wiede verließ. Die von Buḫārī an erster Stelle ge brachte Tradition des Ibn ʿUmar besagt, da der Prophet bei *Kadā'* am oberen Hohlwe einzog und durch den unteren Hohlweg abzog In den drei letzten Traditionen heißt es bloß daß er bei *Kadā'* (M schreibt كدا und da 3. Mal كدى) in der Oberstadt seinen Einzu hielt. ʿĀ'iša hingegen sagt in der 2. Traditio des Kapitels lediglich: „Er zog durch die Ober stadt ein und durch die Unterstadt ab". Der widerspricht aber die 3. Tradition, die ebenfall auf ʿĀ'iša zurückgeführt wird: „Er zog vo *Kadā'* aus ein und von *Kudà* in der Ober stadt aus wieder ab." Dies ist die üblich Lesung, wobei man annimmt, daß einer de Gewährsmänner irrig „Oberstadt" statt „Unter stadt" gesagt habe. Nur Mustamlī († 376 h ein Schüler des Firabrī, vertauscht (nac Yāqūt, *Geogr. Wörterbuch* IV 243, 5) in seine Rezension *Kadā'* und *Kudan*, und ebenso ha M erst كدى und dann كدا; das macht die Sach freilich noch schlimmer, denn jetzt sind Einzu und Auszug verwechselt. Die zweite, dieselbe Namen betreffende Variante begegnet in de drei letzten Traditionen. In ihnen heißt es (i der zweiten nur implicite), daß ʿUrwa b. az Zubair Mekka bei *Kadā'* sowohl wie bei *Kud* zu betreten pflegte; meistens sei er freilic (entgegen dem vom Propheten gegebenen Vor bild) von *Kudà* aus gekommen, weil es seine Hause näher lag. So lesen wenigstens Ab Ḏarr (dem wieder Ibn Ḥagar folgt; s. Qas ṭallānī 3, 141) und Aṣīlī (nach Yāqūt a. a. C 242, 20). Andere, die nicht glauben mochte daß ein so frommer Mann wie ʿUrwa aus reine Bequemlichkeit es unterlassen haben sollte der *sunnat an-nabī* zu folgen, lassen ihn „mei stens" bei *Kadā'* die Stadt betreten, so z. B der oben erwähnte Mustamlī sowie auc Qābisī (Yāqūt a. a. O. 243, 2), ferner ʿAinī Qasṭallānī und C.

10. In der 6. Tradition hat M كلاهما statt de regelrechten كليهما von C, welches Maṣʿūbī a Rande von M als richtige Lesart vermerkt hat Diese Lesart, für den Sinnzusammenhan

ist zu lesen S. 8a 8 قالا st. قال; S. 9a 2 الوهاب st. الواهب; S. 9a 4 ist عام الفتح hinter وسلم einzufügen. — Ferner ist zu beachten, daß ein Muḥammad b. Aḥmad al-Maṣʿūbī den Band mit einer Handschrift kollationiert hat, welche nach einer geeichten Vorlage die hochangesehene Rezension des Abu'l-Waqt († 553 h) enthielt. Lesarten aus ihr sind mit ق bezeichnet. Derselbe Maṣʿūbī hat dann noch eine Handschrift kollationiert, die mit dem Original des Abū Ḏarr verglichen war; auf diese bezieht sich die Abkürzung ذ (s. Mingana S. 5, wo im arabischen Text Z. 3 مقابلة hinter نسخة einzufügen ist.) — Schließlich hat eine andere Hand am Rande angemerkt, wann eine Tradition bei Muslim vorkommt.

gleichgültig, gewinnt dadurch an Wichtigkeit, daß sie sich nach Qasṭallānīs Angabe in der angesehenen Buḫārīrezension des Aṣīlī findet, der, wie bereits erwähnt, ein Schüler des Marwazī war.

Ein Vergleich, wie er im vorstehenden gegeben ist, ließe sich mit Hilfe der neun Lichtdrucktafeln, die Mingana seiner Arbeit beigegeben hat, auch für andere Textstellen durchführen; an dem Gesamtbilde würde sich dadurch nichts ändern. Überall tritt uns die außerordentliche Festigkeit des Buḫārītextes entgegen; ziemliche Mannigfaltigkeit herrscht in der äußeren Anordnung, in der Einteilung in Bücher und Kapitel, und im Wortlaut der Überschriften; darin weichen ja auch ʿAinī, Ibn Ḥagar und Qasṭallānī beträchtlich voneinander ab. Allerhand sachlich bedeutungslose Verschiedenheiten weisen auch die Zeugenketten auf, in denen bald die kürzeren, bald die längeren Formen arabischer Namengebung vorkommen. Am seltensten sind Varianten im Wortlaut der Traditionen selbst; zum Teil sind sie sachlich belanglos (aber selbst solche Verschiedenheiten haben die Kommentatoren oft gewissenhaft gebucht) und nur in verhältnismäßig wenigen Fällen berühren sie den Sinn; dann können wir aber ziemlich sicher sein, in dem reichhaltigen Lesartenapparat, den die Kommentatoren gesammelt haben, alle wesentlichen Varianten verzeichnet zu finden. Freilich ist dieser Apparat nicht vollständig genug, um die alten Rezensionen in ihrem vollen Wortlaut wiederherzustellen; doch brauchen wir diesen Nachteil, der übrigens mit dem Auftauchen anderer alter Buḫārīhandschriften immer mehr schwinden dürfte, nicht allzu schwer zu nehmen. Gerade an kritisch umstrittenen Stellen haben die Herausgeber und Kommentatoren sich nicht blindlings der Autorität einer bestimmten Rezension unterworfen, sondern haben sich in der Textgestaltung von ihrer eigenen Einsicht leiten lassen.

Ein kurze Erörterung erfordert noch der bereits oben abgedruckte Isnad von M, der Mingana zu langen Ausführungen über das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Überlieferung Anlaß gibt, und der ihn zu der eigenartigen Auffassung geführt hat, daß die schriftliche Fixierung des Ṣaḥīḥ durch Firabrī der dessen Schüler unsicher sei und erst für die nächste Tradentenschicht (die früheste, die für M in Betracht kommt) völlig feststehe. Der Isnad ist eine literarische Form, die über den „Verfasser" als den Urheber eines „Buches" nichts aussagt. Auch heute fühlt sich ein Muslim, wenn er auch einen gedruckten Buḫārītext benutzt, zu dessen Verwendung erst dann berechtigt, wenn er ihm einen Isnad vorausstellen kann, welcher ihn in ununterbrochener Kette mit Buḫārī selbst verbindet. Die meisten begenügen sich damit, ihren Isnad nur einmal zu bringen, um dadurch den folgenden Text zu autorisieren (ein so gewissenhafter Arbeiter wie Qasṭallānī dagegen versäumt nicht, vor jeder neuen Tradtion durch ein وبالسند قال oder وبه قال an seine Zeugenkette zu erinnern, die er vor der allerersten Tradition des Ṣaḥīḥ in extenso gegeben hat); das letzte Glied des Isnads, der „Verfasser", wird nur dann genannt, wenn es um der Deutlichkeit willen nötig ist; so sind z. B. alle Bemerkungen, die Buḫārī im eigenen Namen gibt, mit قال ابو عبد الله eingeleitet. Andere hingegen wiederholen das letzte Glied, wie z. B. M, wo jede Tradition mit den Worten beginnt: حدثنا البخارى قال. Es kann aber auch vorkommen, daß das vorletzte Glied des Isnads, also „der erste Herausgeber", genannt wird; dies muß geschehen, wenn er seinerseits Zusätze zu dem Werk des Verfassers gemacht hat; so findet sich in M fol. 25b eine Bemerkung Firabrīs (s. Mingana S. 11), während unsere Vulgata keinerlei Zusätze von ihm oder späteren Herausgebern des Werks enthält (Spuren solch redaktioneller Zusätze begegnen aber hin und wieder in den Kommentaren). In anderen Fällen ist die Wiederholung eine reine Floskel; so beginnen z. B. im *Musnad* des Abū Dāwūd aṭ-Ṭayālisī (Hyderabad 1321 h) die einzelnen Traditionen bald mit حنا ابو داود, bald mit حنا يونس قال حنا ابو داود. Ebenso kann auch das drittletzte Glied der Kette, der „zweite Herausgeber", genannt werden; so kehrt z. B. im *K. al-Ḫarāg* des Yaḥjà b. Ādam (Cairo 1347h) anfangs gelegentlich, von der 78. Tradition an regelmäßig der sachlich ganz überflüssige Isnad اخبرنا اسماعيل قال حنا الحسن قال حنا يحيى wieder. Wenn also M zu Beginn jedes Buches im Isnād Buḫārīs Schüler Firabrī und dessen Schüler Marwazī nennt, so folgt daraus nur, daß der Schreiber der Handschrift den Text in der Form, in der ihn Marwazī gelehrt hatte, zu geben wünschte; denn es gab ja andere Schüler Firabrīs, welche den Text in etwas anderer Form vortrugen; ja, es gab Ausgaben, welche nicht auf Firabrī, sondern auf andere Schüler Buḫārīs zurückgingen und ebenfalls Verschiedenheiten aufwiesen (s. Ibn Ḫair, *Fihrista* S. 98). Es folgt daraus weiter, daß der Schreiber von M nicht notwendig selbst bei Marwazī gehört haben muß; er kann seinen Text auch mittelbar von einem Schüler Marwazīs bezogen haben. Nun stimmt (was Mingana entgangen ist) in dem von ihm zum Vergleich herangezogenen Kapitel M zu der Rezension des Aṣīlī (s. oben Nr. 10 und für die

Lesarten in den drei letzten Traditionen Yāqūt, *Geogr. Wörterb.* IV 242, 20; 243, 2. 4). Daraus folgt freilich nicht, daß Aṣīlī selbst der Schreiber von M ist, wie Mingana aus anderen Gründen vermutet, sondern nur, daß M in diesem besonderen Fall mit der Rezension Aṣīlīs übereinstimmt; ob dies durchweg der Fall ist, kann erst eine genaue Prüfung des gesamten Textes und ein Vergleich mit den Aṣīlīlesarten, die in den Kommentatoren und anderswo uns erhalten sind, erweisen.

Diese Verkennung stilistischer Besonderheiten, die dem islamischen Schrifttum eigentümlich sind, beeinträchtigt auch den Wert von Minganas Ausführungen über die späteren Überlieferer und Herausgeber des Buḫārītextes. Doch sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er dabei brauchbares biographisches Material zusammengetragen und auf einer Tabelle die Zeugenketten, welche Ibn Ḥagars Buḫārīkommentar vorangestellt sind, übersichtlich angeordnet hat. Zu besonderem Dank sind wir aber Mingana dafür verpflichtet, daß er auf neun vorzüglichen Tafeln ebensoviele geschickt ausgewählte Seiten von M wiedergegeben hat, so daß nunmehr jeder, dem die Geschichte des Buḫārītextes am Herzen liegt, sich selbst in den ehrwürdigen Text vertiefen kann.

Eschatologisches in Sura 111.

Von David Künstlinger.

Die Verse 1—3 der angeführten Sūra enthalten einen Fluch Muḥammads, den er gegen einen nicht näher bekannten Abū-Lahab[1] ausgestoßen hatte. Die Verwünschung besteht darin, daß Allāh „die beiden Hände Abū-Lahabs verderben تبّ möge". Diese Strafe soll wohl für eine handgemeine Handlung des genannten Feindes Muḥammad gegenüber vollstreckt werden[2]. Wenn Nīsābūrī (am Rande des Ṭabarī das. 187) u. a. erwähnt لأنه كان يضرب بيده على كتف الوافد عليه, so ist er der Wahrheit am nächsten, nur daß man als den Geschlagenen keinen anderen als den Propheten anzusehen hat. Der Fluch Muḥammads erinnert an Sanh. 58b, wo es heißt: Wer die Hand gegen seinen Nächsten erhebt, obwohl er denselben nicht schlägt, ein Sünder genannt wird. R. Huna behauptet, dessen Hand soll abgehackt werden תקצץ ידו. Bei einer anderen Angelegenheit, wo ebenfalls תקצץ ידו in der Mischna erwähnt wird, wirft die Gemara Nidda 13b die Frage auf: Soll ihm dem Sünder, die Hand (nach richterlichem Urteil) abgehackt werden oder ist dies nur im Sinne eines Fluches לטותא zu verstehen? D. h. die Hand möge ihm (als göttliche Strafe) abgehauen werden. Es ist somit ersichtlich, daß die Fluchformel تبّ يداه eine alte sein wird und auch den Arabern bekannt war[1]. — Zu Vers 2 ما اغنى عنه vgl. I (makk. Per.) 92, 11; 69, 28 u. s.[2]. — Zu Vers 3 سيصلى نارا ذات لهب „brennen soll er" vgl. 87, 12; 84, 12; 88, 4. Hierauf folgen die Verse 4—5: „und sein Weib, Trägerin des Holzes[3], die (damit) um ihren Hals an einem Strick von Palmenfasern (belastet ist)". D. h. die Strafe der Frau besteht darin, daß sie mit einer Last Holz beladen ist und wie ihr Mann auch sie in der Hölle verbrannt wird.

Ṭabarī a. a. O. 192—3 will das Holztragen der Frau Abū-Lahabs — ihre Genealogie ist der islamischen Tradition bekannt — als Strafe ansehen, weil sie Dornen (od. Hölzer) auf den Weg, wo der Prophet (od. auch seine Gesellschaft) zum Beten zu gehen pflegte (oder bei Nacht), hinwarf, um seine Füße zu verletzen. Auch wird die Ansicht angeführt, daß حمالة الحطب „verläumden" bedeutet; sie hetzte gegen den Propheten, oder sie trieb überhaupt boshafte Zuträgerei. — Wie aber gleich gezeigt werden wird, ist das Holztragen ein eschatologisches Motiv.

In Pseudo-Seder Eliahu zuta (Derach Ereç und Pirkê R. Eliezer) ed. Friedmann, Wien 1904, 22—23 wird R. Jochanan b. Zakkai folgende Erzählung zugeschrieben: Als ich einmal wanderte, da traf ich einen Mann an, der Hölzer auflas. Ich sprach ihn an, er aber erwiderte mir nicht. Nachher kam er auf mich zu und sprach: Ich bin ein Toter, kein Lebendiger. Worauf ich: Wenn du ein Toter bist, wozu bedarfst du der Hölzer? Da sprach er: Meister, paß auf: Ich will dir etwas mitteilen. Als wir, nämlich ich und mein Genosse, noch lebendig waren, waren wir beide in meinem Bäckerladen

1) EI. I, 103f. Nöldeke-Schwally, Gesch. d. Q. I, 89ff.; II, 89f. Buhl-Schaeder, Leben Muh. 167f. Lammens, L'Arab. occ. 179, 2 erwähnt nach Ibn Ǧobair die „tombes d'Aboū Lahab et de sa femme" in der Nähe Makkas. — Zamaḫšarī, Kaššāf II, 566 (Kairo 1307) sagt لأنه لما كان من اصحاب النار كانت الكنية mit Bezug auf Vers 3 der Sūra.

2) Anders die islamischen Kurānkommentatoren. S. Ṭabarī, Tafsīr (erste Ag.) XXX, 191. Zam. a. a. O.

1) Vgl. قطع Sūra 5, 38 (42 Flügelsche Zählung); 7, 124, (121) u. s. ضرب 8, 12. — Jeruš. Sabb. XVI (15c): Die Hand, die diese Agadot geschrieben hat, möge abgehackt werden. Und so geschah es auch. Dies entspricht dem arab. تبّت . . . وتبّ in Vers 1 oder der Lesart تبّ وقد.

2) Zephanja 1, 18.

3) In I 72, 15 werden die vom geraden Wege Abweichenden لجهنم حطبا بالكانوا bildlich bezeichnet Holz als Brennstoff für die Gehenna. Vgl. Jes. 30, 31, wo es von der Hölle, תפתה, heißt: אש ועצים הרבה

beschäftigt. Nachdem wir hierher (ins Jenseits) anlangten, verurteilte man uns — infolge unserer Sünden — zum Verbrennen. So ich Hölzer sammle, verbrennt man (mit diesen) meinen Genossen, so aber er die Hölzer sammelt, verbrennt man mich . . . In der Anmerkung das. führt der Herausgeber einige Parallelen an. So wird nach Kalla rabbati Kap. II dem R. Akiba folgende Erzählung in den Mund gelegt: R. Akiba ging nach einem Orte, da fand er einen Mann, welcher eine Last (Holz) auf seiner Schulter trug, die ihn verhinderte weiterzugehen, daher schrie und seufzte er. Auf die Frage, was ist dein Vorhaben? erwiderte der andere: es gab kein religiöses Verbot in dieser Welt, gegen welches ich mich nicht vergangen hätte; und jetzt sind Wächter über uns, welche nicht zulassen, daß ich ruhe. R. Akiba fragte ihn: Hast du einen Sohn hinterlassen? Bei deinem Leben, antwortete jener, frage nicht danach, denn ich habe Angst vor den Engeln, die mich mit Feuerschlägen hauen . . .[1].

Nach dem Texte des Buches Menorat Hammaor lautet diese Legende folgendermaßen. Als R. Akiba auf einem Friedhof wandelte, begegnete er einem Schmiede, der Hölzer[2] auf seiner Schulter trug, einem Pferde gleich laufend; da befahl ihm R. Akiba stehenzubleiben indem er zu ihm sprach: Zu welchem Zwecke übst du eine solche schwere Arbeit aus? . . . Dieser Mann war ein Toter, dem man tagtäglich befahl Holz zu hauen, in welchem man ihn (im Jenseits) verbrannte. — Diese Erzählungen sind alt. Dies behauptet auch der Editor in seiner Einleitung S. 19—20. Die verschiedenen Texte dieser Legenden beweisen ihre Verbreitung unter dem Volke. Eine solche oder ähnliche Erzählung wird wohl Muḥammad von einem seiner Informatoren gehört haben. Diese benutzte er dann beim Verwünschen seiner Feinde: Abū-Lahab und dessen Weib. Sie mögen — so ist der Sinn dieser Sūra — infolge ihrer Verschuldung in dem Holze, welches seine Frau hienieden täglich (daher die Form حمّالة) aufladet, im Jenseits verbrannt werden. Das Holztragen, um darauf in der Hölle gebraten zu werden, ist eine spezielle Strafe — so glaubte auch Muḥ. — für im Diesseits begangene Vergehen. Der Sünder muß das Material, in dem er verbrannt wird, für sich und seinen Gefährten persönlich hienieden sammeln und ins Jenseits tragen.

In die ḳurānische Eschatologie wäre somit auch dieses Motiv nachzutragen.

1) S. Steindorf, Apokal. d. Elias S. 43, Kap. 5.
2) Nach der Lesart des Buches Or Zarua „der eine schwere Last Dornen auf seinem Haupte trug".

A. Jeffery, Materials for the History of the text of the Qur'ān, Leiden 1937 pp. 112. 180. 208. 313. 329 verzeichnet verschiedene Lesarten, die sich auf diese Sūra beziehen.

Zur religionsgeschichtlichen Begründung der Vorschrift des Schuhausziehens an heiliger Stätte.

Br. Meissner z. 70. Geburtstag am 25. 4. 38

von L. Dürr-Regensburg.

Zur Begründung des Gottesbefehls an Mose (Ex. 3, 5): „Ziehe deine Schuhe aus; denn der Ort, an dem du stehst, ist heiliger Erdboden" und den ähnlichen Erscheinungen des Schuhausziehens bzw. der Verwendung von Schuhen aus Linnen oder Pflanzenstoffen an hl. Stätte in der klassischen und christlichen Antike sowie im modernen arabischen und christlichen Orient konnte Fr. Jos. Dölger in den beiden Aufsätzen: „Das Schuhausziehen in der altchristlichen Taufliturgie" und „Das Verbot des Barfußgehens und der kultisch reine Schuh der Täuflinge in der Oktav nach der Taufe" = Antike und Christentum 5 (1936) 95/108 bzw. 109/115 den Nachweis liefern, daß wenigstens in der klassischen und christlichen Antike der Grund in der Auffassung des Leders als etwas Unreinem, weil vom toten Tiere stammend, lag. „Bei all diesen Texten liegt der Gedanke: Schuh und Sterblichkeit, Leder und Tod unmittelbar nebeneinander" bzw. „Leder und Tod waren in der antiken Kultur so sehr nebeneinanderliegende Begriffe, daß auch das Geschäft der Gerberei in diesen Gedankenkreis mit hineinbezogen wurde" (a. a. O. 100 u. 101). Für die christliche Antike vergleiche man aus dem reichen Material nur die Erklärung bei Gregor von Nazianz: „Wer in das heilige von Gottes Fuß betretene Land hineingehen will, der löse die Schuhe von den Füßen, wie es auch jener Moses auf dem Berge tat (Exodus 3, 5), damit er nichts vom Tode (μηδὲν νεκρόν) an sich trage, nichts, was sich zwischen Gott und Menschen (als Hindernis schieben könnte)" (Oratio in sanctum Pascha = Oratio 45, 19. Migne PG 36, 649). Ebenso führt Augustinus im Anschluß an Luk. 10, 4—6 zu Ex. 3, 5 aus: „Schuhe, was bedeutet dieses? Die Schuhe, die wir gebrauchen, sind Haut toter Tiere, für uns Hüllen der Füße . . ." (Sermo de messe et seminatore et praedicatione evangelii Cap. 7 Rev. Bénédict. 42 [1930] 311f.). Für die klassische Antike genüge der Hinweis auf Varro, De lingua latina VII § 84 Spengel, wonach über dem Eingang gewisser Heiligtümer die Kultsatzung angeschrie-

ben war: „Nichts aus Leder (Fell und Haut) darf (hier) verwendet werden", sowie auf Ovid, Fastorum I, 629f.: „Etwas von Leder zu bringen hinein in das heilige Haus verbietet die Satzung. Was dem Tode entstammt, soll nicht verletzen (des Altars) heilige Flamme" (beide Stellen bei Dölger, a. a. O. 106).

Indes sind das alles nur spätere Zeugnisse, wenn auch die Sitte des Vermeidens von Lederschuhen an hl. Stätte neben Ex. 3, 5 durch die Überlieferung bei Herodot II, 37, daß die ägyptischen Priester „als Kleid nur ein Linnenkleid und Schuhe aus Papyrus trugen, ein anderes Kleid oder andere Schuhe zu tragen ihnen (aber) nicht erlaubt war" zusammen mit den ägyptischen Denkmälern (siehe bei Dölger 112^{12}) weiter zurückgeführt wird. Es lassen sich aber aus der sumero-akkadischen Kulturwelt authentische Zeugnisse dafür anführen, daß oben gezeichnete Einstellung zum Leder bereits in vormosaische Zeit zurückreicht und deswegen auch für Ex. 3, 5 als Begründung gelten kann. In dem fragmentarischen Klageliede an den altbabylonischen Hauptgott Ellil K 2870 + K 4942 = IV R 24 Nr. 2, transkribiert und übersetzt bei St. Langdon, Sum. and Babyl. Psalms (Paris 1909) 218/19, wird über die Entweihung des Heiligtums Klage geführt. Der Text ist zweisprachig, ein Zeichen, daß er ursprünglich sumerisch war und damit in ältere Zeit zurückgeht. Zur Begründung der Entweihung dieses Heiligtums bzw. dafür, daß die Gottheit den Tempel verlassen habe, wird Z. 9/10 angeführt, daß „ein unreiner Mensch" (*lu'û*) denselben betreten habe. So die akkadische Interlinearübersetzung. Im sumerischen Urtexte aber heißt es, daß „ein beschuhter Mensch in Êkur eingetreten sei", wörtlich „ein Mann, der den Schuh anhat" (mu-lu kuše-sír-ma-al-la). Zu sum. e-sír = Schuh und e-sír-ma-al-la = beschuht, unrein, akk. *lu'û* s. Fr. Delitzsch, Sum. Glossar 36; HWB 366a und A. Deimel, Šumer. Lexikon III, 1 S. 95. Auf obige Stelle hat auch bereits Kn. Tallqvist, Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt (Helsingfors 1934) 26 kurz hingewiesen. Dieselbe Klage betreff desselben Tatbestandes findet sich noch einmal in einem rein sumerischen Klageliede CT XV pl. 24 Z. 23 = St. Langdon, Sum. and Bab. Psalms 2ff.: mu-lu kuše-sír-ma-al-la i-ni-in-tu-ra-ba = wenn ein beschuhter Mensch eintritt. Daß es auch hier im Sinne von „unrein" steht, zeigt der folgende Parallelvers: „Wenn einer seine unreinen (wörtlich: ungewaschenen) Hände mir auferlegt". Aus all dem ergibt sich eindeutig, daß lederbeschuht — auch darüber kann durch das beigesetzte Ideogramm kuš = Leder kein Zweifel sein —, fü das Heiligtum etwas Unreines bedeutet. Ja esír-malla wird dann überhaupt Terminu für unrein, wie es der akkadische Übersetze auch direkt wiedergegeben und damit der Denken jener Zeit Ausdruck verliehen ha Damit ist aber die Beweisführung bereits fü die älteste Zeit geschlossen. Ebenso dürfte kla sein, daß auch der Mahnung Ex. 3, 5 bei der starken Verflochtensein des A.T. mit dem übri gen antiken Orient, namentlich in kultische und rechtlichen Dingen, diese Auffassung zu grunde liegt. Dadurch sind auch alle andere bisherigen religionsgeschichtlichen Erklärunge der Stelle: Überbleibsel aus der Zeit, da ma überhaupt nur barfuß ging (so noch P. Hei nisch, Kommentar zu Exodus, Bonn 1934) ode wenigstens vor der Gottheit nackt erschien (s viele altbabyl. und altassyr. Priesterdarstel lungen), oder als Maßnahme, daß man die h Stätte nicht durch Schmutz entweihe ode gar durch Ablegung der Schuhe mit de Kraft der Mutter Erde an hl. Stätte i direkte Berührung komme, erledigt. Altorien talisches und altsemitisches Denken sind un in jenen ältesten Texten unmittelbar offenba geworden.

Übrigens ist Fr. J. Dölger in den ange zogenen Aufsätzen eine Unrichtigkeit unter laufen. Aus Ex. 29, 20 (nicht 30, wie bei Dölge angegeben) und Lev. 8, 23 kann m. E. nich erschlossen werden, daß auch im A. T. di Priester allgemein „ohne Schuhe mit nackte Füßen beim Opfer erschienen" (so doch woh bei Dölger 101 gemeint?). Beide Stellen be ziehen sich nur auf den einmaligen Akt de Weihe Aarons und seiner Söhne zu Priestern wobei sie an den Gliedmaßen des Hörens, Han delns und Gehens (scil. rechtes Ohrläppchen r. Daumen und r. große Fußzehe) mit Blut be strichen werden, um auszudrücken, daß „de Priester in seinem ganzen Tun und Treibe sich als heilige Person erweisen soll" (Philo Vita Mos. 3, 17). Sodann darf darauf hin gewiesen werden, daß sich auch im heutige römischen Ritus bei der Adoratio Crucis an Karfreitag die Sitte, unbeschuht heranzutrete («Sacerdos ... depositis calceamentis accedi ad adorandam crucem»), erhalten hat. Der Ritu geht übrigens in seinen Grundlagen sicher au den im frühchristlichen Kultus Jerusalem schon am Ausgang des 4. Jahrh. geübte Brauch der liturgischen Verehrung der dortige großen Kreuzreliquie, also auf orientalische Brauch zurück; s. A. Baumstark, Der Orien und die Gesänge der Adoratio crucis = Jahrb f. Liturgiewissenschaft 2 (1922) 1—17.

Besprechungen.

Allgemeines.

Franz, Leonhard: **Die Muttergöttin im vorderen Orient und in Europa.** Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag 1937. (28 S., 2 Taf.) 8° = Der Alte Orient, Bd. 35, H. 3. RM 1.35. Bespr. von A. Bertholet, Berlin.

Mit gutem Bedacht stellt der Verf. an den Anfang seiner Ausführungen, daß die älteste Kunst, die wir kennen, keineswegs einem bloßen Spieltrieb des Menschen Ausfluß verschaffen wollte, sondern daß sie als magisches Mittel dem Herbeiführen guter Jagd und zur Sicherung der Fruchtbarkeit der Jagdtiere zu dienen hatte: die Bedeutung der Fruchtbarkeitsvorstellung für die bildende Kunst geht denn auch wie ein Leitmotiv durch die ganze Arbeit, indem der Zusammenhang der besprochenen Darstellungen mit dem Fruchtbarkeitsgedanken immer wieder zutage tritt. Ja schon vom Neolithikum an scheint sich die allgemeine Idee „Fruchtbarkeit" zu einer persönlich gedachten Gottheit verdichtet zu haben (Ischtar — Aphrodite). Mit Recht freilich weist Franz angesichts der nach Zeit wie Raum riesigen Verbreitung von Darstellungen der Fruchtbarkeitsgöttin auf vorderasiatischem Boden darauf hin, wie man schließlich die betreffenden Figürchen wohl mehr oder weniger gedankenlos hergestellt habe, „weil es eben so uralter Brauch war" — übrigens nur ein Beispiel mehr, wie aus lauter Konservatismus ursprünglich Religiöses in Säkularisation ausmünden kann.

Von Anfang an aber erhellt der Zusammenhang mit Fruchtbarkeitsvorstellungen schon aus der besonderen Formung der betreffenden Frauenplastiken: bereits in den eiszeitlichen sind die Körperteile der hauptsächlichsten sexuellen Reize betont ausgearbeitet, wozu noch kommt, daß oft unverkennbar schwangere Frauen dargestellt sind, und besonders charakteristisch sind dabei die Handhaltungen: die Hände über den Brüsten oder auf dem Bauch bzw. eine Hand auf Bauch oder Unterleib gelegt. Auf eine genauere Deutung dieser Handhaltungen läßt sich der Verf. nicht ein; nur bei der mediceischen Venus, die er — bezeichnenderweise — in den großen Zusammenhang dieser Darstellungen mit einreiht, deutet er als mögliches Motiv mit Recht „Schamhaftigkeit" an, was ein treffendes Beispiel einer „Motivverschiebung" wäre, auch wenn das ursprüngliche Motiv nicht sowohl darin liegen sollte, auf das Geschlechtliche hinzuweisen, als es durch eine Abwehrbewegung zu schützen.

Mit dem Gesagten ist bereits angedeutet, was den Hauptwert der vorliegenden Schrift ausmachen dürfte: er liegt m. E. im wohlgelungenen Nachweis größerer Zusammenhänge. Dem Verf. ist vor allem darum zu tun, die Fäden aufzudecken, die von der Eiszeit ins Neolithikum führen und von hier weit darüber hinaus, und die Übereinstimmung von südosteuropäischer und kleinasiatischer Plastik aufzudecken, wobei Südosteuropa der empfangende Teil gewesen sei. Der Verf. steht fest auf dem Boden der Kulturkreislehre, vom nordischen Kreis (Südschweden, Dänemark, Norddeutschland) den „bandkeramischen" unterscheidend, der Mitteldeutschland bis Ungarn umspanne und wieder mancherlei mit dem taurischen gemeinsam habe. In den nordischen, der im allgemeinen bildfeindlich gewesen sei, läßt er erst mit der Verbreitung der Bildkunst in Europa von der Bronzezeit ab die entsprechenden Frauenfigürchen vorgedrungen sein, wogegen die älteste bildmäßige Ausformung der Muttergottheit im Vorderen Orient erfolgt sei, reichen doch solche Statuettchen dort bis ins 4. Jahrtausend hinauf. Der Typus ist aber auch schon in der Eiszeit nachweisbar: „er gehört also beinahe zu einem Urbestandteil menschlichen Denkens" (21).

Franz erörtert noch die Frage, inwieweit die Frauenfigürchen noch andere Rollen als die von Fruchtbarkeitsgöttinnen gespielt haben. Vielleicht wären hier aus den Beispielen einer Verbindung von Muttergottheit und Rind (S. 25f.) noch weitergehende Schlüsse zu ziehen gewesen. Überhaupt bleiben naturgemäß noch allerhand Fragen im Rest, z. B. warum das Paläolithikum Mesopotamiens und anderer Gebiete Vorderasiens bisher kein einziges Kunstwerk geliefert hat (S. 21, 1). Wenn hier also der Forschung noch viel zu tun bleibt, so bedeutet doch die vorliegende Abhandlung eine entschiedene Förderung der einschlägigen Fragen, für die man dem Verf. dankbar sein wird.

Vetter, Emil: **Etruskische Wortdeutungen.** 1. Heft: Die Agramer Mumienbinde. Wien: in Komm. b. Richard Steckler 1937. (78 S.) gr. 8°. RM 2.50. Bespr. von P. Meriggi, Hamburg.

Auf diesem Gebiet, auf dem im allgemeinen die Aufgabe des Rezensenten wenig Freude macht, weil es ein beliebter Tummelplatz von Dilettanten ist, sind nur die Arbeiten von wenigen ernsten Forschern, die unerschrocken mit den heimtückischen Sprachresten weiter ringen und langsam fortschreiten, erfreuliche Erscheinungen. Zu diesen gehörten schon, und zwar in erster Linie, die früheren Arbeiten des Verf., die meist als Aufsätze und kritische Berichte in der Wiener Zeitschrift „Glotta", die weitschauend auch dem Etr. einen wichtigen

Platz einräumt, erschienen. Aber das vorliegende Heft scheint mir einen entschiedenen Schritt vorwärts zu bedeuten, freilich nur in einigen Punkten, denn auf solchen Gebieten kann auch der scharfsinnigste Forscher nur Einiges sehen. Sogar von den Arbeiten eines Torp, von denen die heutige etruskische Sprachforschung im wesentlichen, sowie z. T. die lykische, immer noch zehrt, gilt dasselbe und wir müssen uns freuen, wenn von unseren heutigen Arbeiten ein winziger Teil wird bestehen bleiben. Es wäre freilich viel schöner, wenn man nur das Richtige veröffentlichen und alles Verfehlte unterdrücken könnte. Leider scheitert das daran, daß jeder Verfasser zwischen Richtigem und Falschem nicht selbst unterscheiden kann. Die schwere Arbeit der Sichtung fällt der Kritik zu. Sie darf nicht alles gutgläubig hinnehmen, aber weh ihr, wenn sie Richtiges ablehnt und dadurch, wie die Skepsis der Fernbleibenden, die Forschung hemmt.

Ich werde also hier das hervorheben, was ich in der Abhandlung schon jetzt als richtig anzuerkennen vermag. Über viele andere Punkte ist m. E. heute noch kein Urteil möglich. Die Entscheidung muß der Zukunft vorbehalten bleiben. Äußerlich betrachtet, zerfällt die Abhandlung in eine Reihe kurzer Abschnitte, deren Titel (mit erläuternden Zusätzen von mir in ekkigen Klammern) zunächst hier angeführt seien:

1. *cla*, lyk. *qla* „gens"; 2. *θur*, lyk. *θurtt* [besser *θurtta*] „Bruder"; 3. *Lusa* und *Lustre* [ein Götterpaar wie *Liber* und *Libera*]; 4.—5. Die Mumienbinde und der römische Festkalender; 4. Neptunus in campo, 23. September; 5. Summanus ad circum Flaminium, 20. Juni; 6. Der Anfang der Mumienbinde (Kol. I—IV); 7. *acil* „Tisch"; 8. Das grammat. Geschlecht; 9. *celi* „erst"; 10. *θuta* „(ist) leer"; 11. *pu* „pupus", *putzs* „pueri"; 12. *-tre*, gr. -τρια; 13. *huslne vinum* „junger Wein"; 14. *acnese-m* [„in reliquo autem"]; 15. Der etr. Dual [neben *θui* „hier" gebe es auch ein *θui* „zwei"]; 16. *z(a)l* „eins"; 17. Opfer für die Unterirdischen; 18. *rasna hilar* „publicus privatus", *turza* „etruskisch"; 19. Die Larentalia [Anfang von Kol. XII]; 20. Die Bindewörter; 21. *ei(m) tul var* [„gehe bis zur Tür"]; 22. *santic, śancve*, usw.; 23. *velθa, velθina* [„Erde, irdisch"]; 24. *cepar, cehen, cepen*.

Ich kann nur zu einzelnen Abschnitten in aller Kürze Stellung nehmen. 1. An die etr.-lyk. Gleichung glaube ich nicht. Etr. (-)*cla* bleibt für mich, wie im allgemeinen angenommen, eine adjektivisch-genitivische Form bzw. Ableitung vom Stamm *c-*, der als Dem. (neben der volleren Form *ec-*), artikelartige Enklitika und Relativ (das füge ich hinzu) dient. Trotzdem kann ich mancher Bemerkung zustimmen, so z. B. S. 10, daß es kein Zufall ist, daß die graphische Trennung von (-)*cla* schwankt. Auch stimmen wir in der Deutung von *sacnic* „Priesterschaft" (S. 6, oder „Heiligtum"? wozu *sacnicleri* m. E. einfach der Plural [wie jede Form auf *-er(i)*] ist, im wesentlichen überein. Statt des S. 7 angenommenen Gen. Pl. auf *-u* denke ich, freilich bei anderen Wörtern als den dort angeführten, an die Möglichkeit (! mehr nicht) eines Duals, da ich dem Abschn. 1 nicht zustimmen kann.

Aus Abschn. 2 hebe ich zwei sehr beachtenswerte Punkte hervor: S. 12 Fn.*** *peraś* Lehnwort aus umbr. *peřom* „Boden" und S. 13 Fn.** *falzaθi* „im Gewölbe" (ich deute PM a 1 *falzaθi : aiseras · in* als „im Himmel der Götter", mit *in* = „in" nach Verf.). Die Deutung des Suffixes *-tre* als weiblich würde eine entscheidende Stütze darin finden, daß sich die Bezeichnungen *sacniśtre-* „Priesterin" und *śpureśtre-* „Städterin" [eher „(Mit)bürgerin"], in denen ich auch mit Früheren eine Art Nomina actoris erblicke, nach meiner Auffassung der Mumienbinde als Grabgabe auf die Mumie beziehen würden, die ja die einer Frau war. Allerdings lehnt Verf. diese Auffassung des ganzen Textes ab, die ich aber auch mit seinem Aufbau als Ritualkalender, zu dessen Deutung mir Verf. Wichtiges beizutragen scheint, für vereinbar halte.

Im Abschn. 8 scheint mir der Versuch männl. *-cś, -cn* und weibl. *-tś, -tn* zu trennen sowie analoge Unterscheidungen nach dem Genus passim, sehr beachtenswert zu sein, ohne daß schon jetzt eine Entscheidung darüber möglich ist. Dem Abschn. 9 *celi* „erst" kann ich nur in einem gewissen Sinne zustimmen. Die Deutung von *çelusa* in Fabr. II 327 „als erster" stimmt fast mit meiner überein, daß *θelusa*, wie ich doch lieber nach *θelu* von Z. 1 lese, „erstens, zum 1. Mal", *θel* daher „erster" bedeuten kann. Auch den Ausführungen über *celu-cn* S. 32 stimme ich weitgehend zu, wie demnächst (in „Studi Etruschi" XI) ersichtlich sein wird.

Die wichtigste Übereinstimmung zwischen unseren Auffassungen ist aber in Abschn. 12, wo das Suffix *-tre* nochmals zur Sprache kommt, zu finden: *meleri sveleri-c* wird, entsprechend dem umbr. *veiro pequo*, „für die Menschen und die Tiere" übersetzt. Ich deute die IV 4f. und 17f. vorkommenden Worte

meleri · sveleri -c · sve -c · an ·
cś · mele · θun · mutince ·

„für die lebenden Wesen und dieses Leben, dessen Sein der Tod (*θun*) vernichtete"

und dementsprechend II 7ff.

śacni[cl]eri / cilθl] śpureri
meθlumeri -c enaś śveleri-c /
sve -c · an · cś · mene · utince ·
ziχne · śetirune -c
„für die Heil[ig]en [des Landes], unsere Städte und Gemeinden, und die Lebenden[1] und dieses Leben, dessen Amt bestand im Schreiben und Reden (? Beten ?)".

Wichtig ist im Abschn. 18 die Behandlung von CIE 886, von der ich im wesentlichen überzeugt worden bin. Auch der Verteidigung der Konjunktion *etnam* S. 58 kann ich nur vollauf zustimmen. Beachtenswert die Übereinstimmung zwischen seiner Deutung *θi* „auch" und meiner Auffassung von *θi* als „anderer", die mir vor allem von der Iteration *θii θil* „alter alteri(us)" CP a 10 empfohlen zu werden scheint. Auch in der Auffassung von *-pen* als Postposition (aber nicht auch in *cepen*) vermag ich Verf. ohne weiteres zu folgen und „Zeit" für *χi(m)* liegt von meiner Deutung „Gegenwart" nicht weit ab.

Allerdings gehen wir gerade da auseinander, wo Verf. wohl am ehesten Übereinstimmung erwartet haben wird, ich meine in der Hauptthese, die besonders im Vor- und Schlußwort offen zutage tritt: „das Etr. [sei] als eine im Bau rein idg. Sprache zu bezeichnen. Als bes. nahe mit dem Etr. verwandt betrachte ich das Lykische, . . ." Das mir dadurch erwiesene Vertrauen, daß Verf. in den beiden ersten Abschnitten von meinen Deutungen von lyk. *qla* und *θurtta* ausgeht[2], weiß ich zu schätzen. Trotzdem sehe ich zwar eine Reihe grammatischer, d. h. wesentlicher, Übereinstimmungen zwischen Etr. und Lydischem, die natürlich z. T. auch für das mit diesem eng verwandte Lykische gelten, kaum aber solche, die nur zwischen Etr. und Lyk. bestünden. Bei meiner Beschäftigung mit dem Etr. drohten Anklänge ins Lyk. natürlich mehrmals mich irrezuführen. So z. B. dachte ich zunächst, etr. *zi-* (*ze-*) durch lyk. *zi-* „Tag" zu deuten, bis sich mir vielmehr ein kombinatorisch die Bedeutung „Person" im Gegensatz zu *(e)lu-* „Sache" ergab. Jedesmal gab ich aber den Anklang schließlich auf, so daß ich heute an etr.-lyk. Gleichungen nur die eine bekannte von Trombetti etr. *Ursmnal*: lyk. *Urssm̃m.* TAM I 113_2 (vielleicht auch *.ssm̃ma* 5_3), also bei einem Eigennamen (!) kann gelten lassen. Wer es versuchen mag, kann auch die lyk. Personenbezeichnung **municleimi* mit etr. *municle-* usw. vergleichen. Ich sehe so lange davon ab, bis die Bedeutung des letzteren Wortstammes einigermaßen geklärt sein wird. Denn unser Prinzip muß doch bleiben: zuerst reine Kombination, erst dann eventuell Sprachvergleichung.

Wenn ich aber schon vom Lyk. nur mit mancher Reserve sagen würde, daß es „im Bau rein idg." ist, weil die Reaktion eines Substrats über den Wortschatz hinaus schließlich auch das grammatische Gerüst anzugreifen vermag, so sehe ich gar keine Möglichkeit, dasselbe vom Etr. zu sagen. In dieser Sprache sind höchstens nur noch geringe Reste des idg. Baus (und von einer Formenlehre überhaupt, einerlei welchen Ursprungs!) übrig, so daß ich nicht weiß, ob sie je genügen werden, um die Frage der Sprachzugehörigkeit zu entscheiden. Was ich einstweilen als das Schwerwiegendste für den möglichen Indogermanismus des Etr. anführen würde, ist der Befund, daß in der neuen Inschrift von S. Giuliano, die Verf. im 10. Abschnitt behandelt, als parallele Prädikate zum weiblichen Subjekt *teta* und *θuta* etwa „(bei)gesetzt" (zum bekannten Perfekt *tece*) und „gewesen" (*ati* „Mutter", zum Perfekt *θuca* XII 6) erscheinen, wie in CIE 1119 *itruta* (etwa „zugelassen" ?) ebenfalls von einer Frau gesagt wird (vgl. das allgemein anerkannte Partizip auf *-θas*). Im übrigen muß ich auf meine „Osservazioni sull'etrusco" in Studi Etruschi XI (1938) verweisen, wo am Anfang die Beziehungen zum Lydischen erwogen werden[1].

1) Scil. „überhaupt".
2) Dazu auch S. 24 über etr. *(e)pri* = lyk. *e)pri* „vor" (wozu aber inzwischen Mélanges H. Pedersen 512[2]), sowie S. 61 Fn.* über lyk. *epi*, das übrigens mehrfach belegt ist, so daß Verf. nicht einmal die dort abgelehnte Meinung ernst zu nehmen brauchte.

1) Soeben erhalte ich vom Verf. den kleinen Aufsatz „Due parole etrusche: *penθna, ceχa*", Rendic. Istit. Lombardo LXX I (1937) 106—8. Ich stimme beiden Deutungen „terminus" [oder eher „(Grenz-)Stele", da das eigentliche Wort für „terminus" mit Ribezzo in *tul* zu erblicken ist] und „supra" ohne weiteres zu (s. a. a. O.).

Busink, Th. A.: Prothuron. Inleidende Studie over het Woonhuis in Oud-Griekenland. Batavia/Centrum: Noordhoff-Kolff 1936. (XV, 160 S., 7 Taf.) gr. 8°. Bespr. von R. Naumann, Istanbul.

Der Verfasser geht bei seiner Studie über das Wohnhaus Griechenlands, die vom Neolithikum bis zur hellenistischen Zeit führt, von der Feststellung aus, daß dem einfachen Wohnhaus neben der Betrachtung der monumentalen Architektur immer zu wenig Beachtung geschenkt worden ist, weil das griechische Wohnhaus von so großer Einfachheit gewesen sei, daß Raumprobleme, stilkritische und stilvergleichende Untersuchungen sich nicht an die zudem nur in kargen Resten be-

kannten Wohnhausformen anschließen ließen. Das Wohnhaus ist so eng mit dem Menschen und dem allgemeinen Kulturstand verbunden, daß eine materialistische Stilkritik unbefriedigt lassen muß, weil sie das Material vom Menschen löst. Aber auch eine historische Stilkritik, die zur Aufstellung von relativen Chronologien führt, muß unvollkommen sein, weil in den aufgestellten Entwicklungsreihen oft wertwolle Einzelleistungen unberücksichtigt bleiben; ebenso schaltet die kulturvergleichende Stilkritik allzu willkürlich mit einer Auswahl von Kulturelementen, deren gegenseitige Abhängigkeit und Entlehnung festgestellt wird, und danach Kulturprovinzen aufgestellt werden, ohne daß der innige Verband dieser Kulturelemente mit dem Totalleben der Gemeinschaft genügend berücksichtigt wird. Es kommt vielmehr darauf an, und zwar in besonderem Maße bei der Betrachtung des Wohnbaus, den gleichzeitigen allgemeinen Kulturstand zu berücksichtigen und dem menschlichen Leben der Gemeinschaft einen genügenden Anteil einzuräumen.

Von diesen Gedankengängen geht der Verfasser aus, wenn er in seiner Studie nicht nur die Resultate der Ausgrabungen berücksichtigt, sondern eine Gesamtuntersuchung der Kultur zu geben sucht, soweit sie für das tägliche Leben von Einfluß gewesen ist. Im 1. Kapitel faßt er die Grundbedingungen Landschaft, Klima und Baumaterialien zusammen und führt dann die Untersuchung in 6 Kapiteln vom Neolithikum bis zur hellenistischen Zeit, wobei jeweils ein besonderer Abschnitt dem allgemeinen Kulturzustand gewidmet ist, während in den anderen Abschnitten das bekanntgewordene Material über die Wohnhäuser zusammengetragen wird, wobei alle technischen Bemerkungen in gesonderten Abschnitten behandelt werden. Diese Gliederung ist sehr klar und übersichtlich und das ausführliche Inhaltsverzeichnis ersetzt vollkommen ein allgemeines Register, doch wäre ein Ortsregister erwünscht gewesen. Der Verfasser enthält sich im Text jeglicher Kritik und Polemik und bringt alle Anmerkungen, Literaturangaben und kritischen Bemerkungen in den 50 Seiten umfassenden Anhang, der in gleicher Weise wie der Text in 7 Kapitel gegliedert ist. Dies erleichtert außerordentlich die Benutzung und macht die Arbeit zu einem brauchbaren Nachschlagewerk. Die Zahl der Tafeln ist gegenüber der inhaltreichen Stoffsammlung des Textteiles recht mager und hätte im Rahmen dieser Arbeit gut gänzlich entbehrt werden können. Doch möchte man wünschen, daß der Verfasser seiner einleitenden Studie recht bald ein ausführliches Werk mit reichem Bilderatlas folgen lassen möge.

Ägyptologie.

Winlock, H. E.: The Temple of Ramesses I a Abydos. New York: The Metropolitan Museum of Art 1937. (20 S., 5 Abb., 5 Taf.) 4° = The Metropolitan Museum of Art Papers No. 5. $ 1.50 Bespr. von G. Roeder, Hildesheim.

Der Direktor der Ägyptischen Abteilung hat sich trotz seiner Beanspruchung als Generaldirektor die Mühe gemacht, ältere Untersuchungen an einem Material, das er schon einmal bearbeitet hatte, zu vervollständigen und endgültig abzuschließen. Das Metropolitan Museum hatte 1911 in Kairo Blöcke mit Reliefs von Ramses I. gekauft, die 1910 von Einheimischen in Abydos gefunden waren. Sie stammten aus einem Tempel Ramses I. (gestorben 1318 v. Chr.), der nur ein Jahr regiert hat, errichtet von seinem Nachfolger Sethos I. für seinen eben verstorbenen Vater. Der kleine Bau liegt in Abydos zwischen den Tempeln Sethos I. und Ramses II., und er ist 1927 für das Metropolitan Museum von verschiedenen Mitarbeitern freigelegt und sorgfältig aufgenommen worden. Das Heiligtum ist dem „Osiris Wen-nufer" von Abydos geweiht und enthält, abgesehen von den üblichen Darstellungen des Opfers des Königs vor Statuen und Symbolen der Götter, ein ungewöhnliches Bild (pl. III): hinter Ramses I., der aus einer bürgerlichen Familie stammte und die XIX. Dynastie begründete, schreiten seine Mutter, Brüder und Schwestern. Hier geht das Thema der Tempelreliefs also aus der offiziellen Dekoration über in das persönliche Leben des Herrschers und solche Fälle sind in Ägypten selten.

Die Vorzüge der vorliegenden Abhandlung sind, wie wir es von unseren Kollegen in New York gewöhnt sind, eine klare und sachliche Sprache, eine gründliche und vielseitige Untersuchung aller Einzelheiten, reichliche Ausstattung mit Zeichnungen und Photos und eine übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse von ausgezeichneten Mitarbeitern.

Ramses III's Temple within the great Inclosure o Amon. By the Epigraphic Survey Field Director H. H. Nelson. Epigraphers: S. Schott, K. C Seele; Photogr.: H. Leichter; Artists: A. Bol lacher, V. Canziani, J. A. Chubb, L. Greener R. C. Martindale, D. N. Wilber. Part I (XIX S. 78 Taf.); Part II and Ramses III's Temple in the Precinct of Mut. (XI S. u. Taf. 79—125) 47 60 cm. Chicago/Ill.: The University of Chicago Press [1936] = Oriental Institute Publications Vol. XXXV. Reliefs and Inscriptions at Karnak Vol. I u. II Part I $ 30 —; Part II $ 20 — Bespr. von A. Scharff, München.

Nachdem die epigraphische Aufnahme des Tempels von Medinet Habu durch das Oriental Institute der Universität Chicago beendet war, hat die Expedition ihr Standquartier vom thebanischen Westufer nach Luxor am Ostufer verlegt und sich an die entsprechende Aufnahme anderer Tempelbauten im Ruinengebiet von Karnak gemacht. Es war naheliegend und sachlich begründet, daß man nach Medinet Habu zunächst die Bauten Ramses' III. in Karnak vornahm, um das Bild von der Bautätigkeit dieses Herrschers abzurunden. So liegen jetzt zwei beträchtliche Foliobände vor, die sämtliche Reliefs und Inschriften, dazu Ansichten des in den großen Hof des Amuntempels von Karnak heute vorspringenden Tempels Ramses' III., sowie des beim heiligen See des Muttempels gelegenen, heute sehr stark zerstörten Tempels desselben Königs enthalten. Den beiden Bänden, die in gemeinsamer Arbeit der Epigraphiker, Zeichner und Photographen unter der Oberleitung H. H. Nelsons entstanden sind, sind dieselben Vorzüge nachzurühmen wie den Medinet-Habu-Bänden. In meiner Besprechung jener Bände[1] habe ich das von der Chicago-Expedition erfundene und erprobte Verfahren zur Gewinnung einer wirklich untrüglichen Wiedergabe eingehend dargelegt und brauche daher hier wohl nicht nochmals darauf zurückzukommen. Die beiden neuen Bände bestätigen die Brauchbarkeit und Trefflichkeit des Verfahrens aufs neue.

Über den Inhalt der Bände, der aus großenteils unveröffentlichten Bildern besteht, sei dagegen kurz referiert. Der kleine Tempel Ramses' III. in Karnak pflegt neben dem Chonstempel als Musterbeispiel für einen einfachen Tempelgrundriß des Neuen Reiches vorgeführt zu werden[2]. Das ist auch richtig; nur muß man sich dabei vor Augen halten, daß er trotz seiner Einfachheit einer der jüngsten Tempel des Neuen Reiches ist und wir nicht wissen, wie ein einfacher Normaltempel der 18. Dyn. ausgesehen hat, ferner daß er nicht als wirklicher Kulttempel zu gelten hat, sondern als eine Art Stationentempel bei der Prozession der heiligen Barken. Der Tempel hat kein für die Dauer durch eine Kultstatue besetztes Allerheiligstes. Chevrier, der dem gleichen Tempel eine architektonische Studie gewidmet hat[1], nennt ihn darum mit Recht „temple reposoir". Zur Zeit seiner Erbauung, also um 1175 v. Chr., lag der Tempel frei vor dem damaligen Hauptzugang zum Amuntempel, also vor dem heutigen II. Pylon vor dem Säulensaal Ramses II. Zu diesem Eingang führte die lange Widderallee vom Landungskai am Nil her. Schräg gegenüber vom Tempel Ramses' III. lag die dreiteilige Kapelle Sethos' II., die vermutlich dem gleichen Zwecke diente wie der Tempel Ramses' III. Beide Gebäude wurden nun — fast muß man sagen erstaunlicherweise — nicht abgerissen, als die Könige der 22. Dyn. den großen Hof vor dem II. Pylon anlegten und den auf diesem Terrain befindlichen Teil der Sphinxallee beseitigten, sondern sie wurden in den großen Hof einbezogen. So kommt es, daß der Karnaktempel Ramses' III. wohl erhalten teilweise in den großen Hof des Amuntempels hineinragt. Da auch die Deckplatten des Hofumgangs und der hinteren Räume zum großen Teil noch vorhanden sind, so gewährt gerade dieser kleine Tempel dem heutigen Besucher einen vorzüglichen Raumeindruck, zumal in einer schönen Vollmondnacht. Der günstige Gesamteindruck pflegt beim Beschauer so sehr zu überwiegen, daß er den weder künstlerisch noch technisch besonders hochstehenden Wandreliefs in der Regel keine besondere Aufmerksamkeit widmen wird. Um so überraschter ist der Betrachter der neuen Bände von dem Vielen, was auch unter den Reliefs dieses Tempels beachtenswert ist. Da der Tempel als Station bei den Barkenumzügen diente, ist den Festbildern solcher Züge der meiste Raum gewidmet. Die östliche Rückwand des Pfeilerhofes zeigt Bilder eines Amunfestes (Taf. 17 B, 21—24), den König vor der Barke einherschreitend, einen Amunhymnus auf kostbarer Metalltafel u. a. m.; die umgebende, lange Inschrift ist aus dem 22. Jahre Ramses' III. (ungefähr 1178 v. Chr.), was einen frühesten Zeitpunkt für die Erbauung des Tempels abgeben dürfte. Die entsprechende Westwand bringt interessante Bilder von einem leider nicht näher bestimmbaren Fest des Min, der hier als Amunre-Kamutef auftritt (Taf. 17 A, 18—20). Wichtig ist ferner eine Darstellung des vom Säulengang Amenophis' III. in Luxor her wohlbekannten „schönen Festes von Opet"[1], die aber an Lebendigkeit nicht an die Luxorbilder heranreicht; das Opetfest ist an der westlichen Außenwand des Tempels (II, Taf. 84 bis 93) dargestellt. Nebenbei sei zur äußeren Anordnung der Tafeln bemerkt, daß sie durch beide Bände durchnumeriert sind, daß also die Tafeln 79—112 im II. Bande stehen; diese zeigen außer einigen Ansichten nur die Bilder

1) OLZ 36 (1933) Sp. 292/8.
2) Z. B. Schäfer, Die Leistung der ägyptischen Kunst, Taf. 2a (Der alte Orient Bd. 28, 1/2).
1) H. Chevrier, Le temple reposoir de Ramsès III à Karnak. Kairo 1933.

1) W. Wolf, Das schöne Fest von Opet (Veröff. d. Sieglin-Exp. Bd. V). Leipzig 1931, dazu Wreszinski, Atlas II, Taf. 189—202.

der Außenwände. Die Reliefs an den Osirispfeilern des Hofes und an den Wänden der Innenräume zeigen den König im Verkehr mit verschiedenen Göttern und bei der Verehrung der Barken der thebanischen Triade, für deren Glieder — Amun, Mut, Chons — je ein Raum bestimmt war. Hingewiesen sei auf ein paar wohlerhaltene Schlitzfenster in den Hinterräumen (Taf. 73 A, B), die ganz den in den Wohnhäusern von Amarna gefundenen entsprechen. — Kriegsbilder, also historische Darstellungen, finden sich an diesem Tempel nur an einer Stelle, denn die symbolische Feinderschlagung an beiden Seiten der Tempelfront wird man trotz der Völkerlisten kaum unter die historischen Bilder rechnen wollen (Taf. 4 bis 5). An der westlichen Außenwand zwischen Pylon und der späteren Bubastidenmauer sind Bilder aus einem Libyer- und einem Asiatenkrieg dargestellt (II, Taf. 81—83), die in ihrer völlig allgemeinen Haltung leider keine genauere Bestimmung zulassen. Das Mittelbild unten, die Erstechung eines Libyerhäuptlings durch den König im Zweikampf, entspricht genau dem weit packenderen Bild Ramses' II. im Tempel von Abu Simbel[1]. Zeichnerisch eigenartig ist links die Flucht der Libyer in die Berge dargestellt; der Bildrand ist leider zu zerstört, um die Landschaft klar genug erscheinen zu lassen. Diese Kriegsbilder sind übrigens im II. Teil des Atlas von Wreszinski nicht enthalten.

Der andere kleine Tempel Ramses III. liegt unmittelbar westlich des den Muttempel bogenförmig umziehenden heiligen Sees in reizvoller Umgebung (II. Taf. 79). Leider ist er bis auf die Grundmauern zerstört, so daß lediglich an den unteren Teilen der westlichen und südlichen Außenmauer Reliefs erhalten sind. An der Westmauer waren ausgedehnte Bilder aus den Libyer- und Asiatenkriegen Ramses' III. angebracht (II, Taf. 114 bis 119), mit denen die Taf. 62a—c im II. Teil des Atlas von Wreszinski zu vergleichen wären. Anthes hat sich mit einer dieser Szenen beschäftigt und sie als Plagiat Ramses' III. nach einem Bilde Ramses' II. von der Kadeschschlacht nachgewiesen[2]. Es ist dies ein besonders bezeichnendes Beispiel, das uns warnt, den Darstellungen Ramses' III. zu viel Vertrauen als selbständigen Werken entgegenzubringen. Die heute bei uns vielfach unterschätzte Kunstrichtung der Regierung Ramses' II. hat mindestens über ein Jahrhundert bis tief in die 20. Dyn. weitergewirkt und eine oft sklavische Abhängigkeit erzwungen, wie wir es an so manchen Beispielen an den Bauten und an den Reliefs Ramses III. in Medinet Habu und Karnak feststellen können.

Die hervorragend gründliche Veröffentlichung der wenig bekannten und bisher kaum gewürdigten Wandreliefs der beiden Tempel Ramses' III. in Karnak verdient unser höchstes Lob und den Dank der Wissenschaft. Möchte es dem Oriental Institute in Chicago vergönnt sein, trotz der jetzt vorhandenen Schwierigkeiten die so erfolgreich begonnene Veröffentlichung der thebanischen Wandreliefs — der ebenfalls von Ramses III. gegründete und in den Einzelheiten wenig bekannte Chonstempel käme wohl zunächst an die Reihe — fortzusetzen und zu vollenden.

1) Wreszinski, Atlas II, 182.
2) ÄZ. 65, 26ff.

Seidl, Prof. Erwin: **Demotische Urkundenlehre nach den frühptolemäischen Texten.** Vortrag geh. a. d. 5. Intern. Papyrologentag zu Oxford am 31. Aug. 1937. München: C. H. Beck 1937 (VIII, 28 S.) 8° = Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 27. Heft. RM 1.80. Bespr. von W. Erichsen Berlin.

Der Vortrag, den der Verf. auf dem 5. internationalen Papyrologentag zu Oxford gehalten hat, liegt hier in erweiterter Form (Anhang mit chronologischer Übersicht über die frühptolemäischen demotischen Urkunden) vor. Das Erscheinen des Buches ist zu begrüßen, stellt es doch den ersten Versuch eines Entwurfs zu einer späteren demotischen Urkundenlehre dar. Wie Griffith für die früh-demotischen Urkunden, hat der Verf. mit großer Sorgfalt alle früh-ptolemäisch-demotischen Urkunden chronologisch zusammengestellt, d. h. etwa 150 Urkunden, die sich auf einen Zeitabschnitt von etwa 80 Jahren verteilen, vom Beginn der Regierung Alexanders des Großen bis zum Ende der Regierungszeit Ptolemaios' II. Philadelphos. Dieses chronologische Verzeichnis der Urkunden ist von größtem Wert für zukünftige Herausgeber neuer Texte und die wirklich wissenschaftliche Grundlage einer Urkundenlehre.

Die systematische Ordnung und Gruppierung der verschiedenen Urkundentypen sind besonders eingehend besprochen und vom Verf. unter Gesichtspunkte gestellt, die für den Philologen und Nichtjuristen sehr anregend sind. Die Hauptgruppen: 1. Schreiber- und Zeugenurkunden ägyptischen Stils, 2. Doppelurkunden und 3. griechisch-demotisch bilingue Urkunden heben sich klar hervor und sind wohl die gegebene Grundlage der Anordnung zukünftiger Urkunden.

Die Schreiber- und Zeugenurkunden hat der Verf. in sehr klarer Weise dargestellt mit ihren

auf dem recto oder verso stehenden Listen von Zeugen; zwei Haupttypen heben sich daraus hervor: die Sechzehn- und die Vierzeugenurkunde mit nur männlichen (!) Zeugen, ungesiegelt und sicher immer von einem konzessionierten Schreiber abgefaßt. Auch das Wesen der selteneren Doppelurkunden mit ihrer Innen- und Außenschrift wird überzeugend beleuchtet. Hier ist das Siegel der Innenschrift von größter Wichtigkeit und die Garantie für die Echtheit des Schriftstücks. Ob in allen Fällen die ägyptischen Bezeichnungen der Urkundenarten („Geldbezahlungsschrift, ehegüterrechtliche Urkunde, Bürgschaft, Darlehn usw.") mit den oben erwähnten Gruppen übereinstimmen, ist eine Frage, die heute noch nicht ganz beantwortet werden kann. Hängt es doch vom Zufall neuer Funde ab. Wir stehen erst am Anfang der Arbeit, und von philologischer Seite muß dazu noch betont werden, daß die Interpretation der Texte in vielen, sowohl neueren wie älteren Veröffentlichungen sehr zu wünschen übrigläßt, und es wird eine Zukunftsaufgabe der Demotistik sein, besondere Urkundensammlungen (chronologisch geordnet) herauszugeben. Eine Zusammenarbeit zwischen Jura und Philologie würde die Sache nur fördern.

Durch das kleine Buch von Seidl haben die demotischen Urkundenstudien wieder eine wirkliche Förderung erhalten; hoffen wir, daß er auch die Urkunden der späteren Ptolemäerzeit in dieser Weise vorlegen wird.

Keilschriftforschung.

Stephens, Ferris J., Ph. D.: **Votive and historical texts from Babylonia and Assyria.** New Haven: Yale University Press 1937. (XVII, 47 S., 46 Taf.) 4^0 = Yale Oriental Series. Babylonian Texts Vol. IX. $ 5.—. Bespr. von W. von Soden, Göttingen.

Nach längerer Pause setzt die Yale Collection mit dem vorliegenden 9. Band ihrer Babylonian Texts — der 8. Band soll später folgen — die Veröffentlichung ihrer reichhaltigen Bestände an Keilschrifttafeln fort. Inhaltlich ist der Band eine Ergänzung zu dem von † A. T. Clay bearbeiteten 1. Band; der überaus reiche Zuwachs, den die Sammlung seit 1915 erfahren hat, verhinderte es jedoch, daß der 9. Band ein Ergänzungsband im üblichen, unbefriedigenden Sinn wurde, sondern bot die Möglichkeit, in ihm eine der früheren an Umfang und Bedeutung kaum nachstehende Sammlung historischer Inschriften zusammenzufassen. Anders als in älteren Bänden der gleichen Reihe wurde hier davon abgesehen, im Rahmen des einführenden Inschriftenkataloges auch schon Bearbeitungen der wichtigeren von ihnen zu bieten; diese sollen vielmehr später gesondert erscheinen. So enthält die Einführung nur z. T. eingehende Beschreibungen der Gegenstände, auf denen die Inschriften angebracht sind, und Nachweisungen der bereits bekannten Duplikate; bei den nicht in Autographie veröffentlichten Texten Nr. 87—149 sind die Varianten zu den bereits bekannten Duplikaten im einzelnen aufgeführt. Die auf ein Verzeichnis der vorkommenden Namen folgenden Tafeln enthalten dann saubere Autographien der ersten 86 Inschriften und anschließend einige auch noch in nicht durchweg einwandfreier photographischer Wiedergabe, um eine Anschauung der beschriebenen Gegenstände zu vermitteln. Die Yale Oriental Press hat mit gewohnter Sorgfalt für ein ansprechendes Äußeres des Bandes, durch dessen Herausgabe sich Stephens ein großes Verdienst erworben hat, Sorge getragen.

Um der vom Herausgeber angekündigten Bearbeitung nicht vorzugreifen, soll hier auf Einzelheiten der Erklärung der Inschriften, so verlockend das bei manchen von ihnen wäre, nicht eingegangen werden; es mag vielmehr genügen, die wichtigsten von ihnen kurz zu kennzeichnen und dabei einige mir aufgefallene Lücken in den Hinweisen auf Duplikate anzumerken. Zu den nicht autographierten Texten Nr. 87—149 sei nur bemerkt, daß bei denjenigen, deren Duplikate nur in z. T. schwer zugänglichen Zeitschriften veröffentlicht worden sind, die Aufnahme einer Kopie in diesen Sammelband doch erwünscht gewesen wäre; vielleicht findet sich in einem späteren Band der Reihe Gelegenheit, die Kopien solcher Inschriften nachzutragen und auch noch einige weitere Photographien zu bringen, die bei weniger gut erhaltenen Texten wohl gelegentlich zu besserer Textherstellung helfen könnten.

Die älteste Inschrift der Sammlung ist Nr. 1, die aus dem Anfang der frühdynastischen Zeit stammen dürfte; sie ist auf der leider nur unvollständig erhaltenen Steinfigur eines Mähnenschafes angebracht, dessen Locken ähnlich stilisiert sind wie bei dem Kalbskopf an der Harfe der „Šubad" aus Ur. Nach einer größeren Anzahl kleiner, meist sumerischer Inschriften, von denen nur ein Teil, wie z. B. die des Il von Umma (Nr. 6), ganz neu ist, folgt dann als Nr. 31 eine vollständig erhaltene Weihinschrift von 52 Zeilen, die die Frau des Rim-Sin von Larsam mit Namen Rim-Sin-Šala-baštašu als Verfasser nennt; sie läuft um eine unvollständig erhaltene merkwürdige Säule von etwa 15 cm Durchmesser, in der Stephens wohl mit Recht die Nachbildung eines Schilfbündels als Bauglied sieht. Nach einer altbabylonischen Tontafel mit den §§ 45—47 des Kodex Ḫammurabi (Nr. 34) treffen wir dann unter Nr. 35 auf das Glanzstück der Sammlung, ein fast vollständiges Exemplar der akkadischen Zylinderinschrift Samsuilunas aus Kiš, dessen wenige Lücken glücklicherweise fast restlos aus dem in der

Kišgrabung selbst gefundenen Duplikatbruchstück ergänzt werden können, das Langdon in Excavations at Kish Vol. III Pl. XII veröffentlicht hat[1]. Anders als die Sipparinschrift, deren sumerische Fassung durch die neuen Duplikate Nr. 36 und 37 erfreulich ergänzt wird, führt die Kišinschrift die Götter zweimal in direkter Rede ein, indem zunächst Ellil in Z. 32—52 seinen Baubefehl an Zababa und Ištar übermittelt und diese dann in Z. 70—88 den Auftrag an den König weitergeben. Daran anschließend werden dann kurz die Siege Samsuilunas über Rim-Sin von Larsam und Iluni von Ešnunnak behandelt, wobei wir aus den Datenlisten nicht zu entnehmende Einzelheiten erfahren. Eine Erwähnung verdienen ferner die Nr. 39—61, Bruchstücke einer altbabylonischen Stele mit zweisprachiger Inschrift, die vielleicht mit den von Gadd-Legrain RIU I Pl. XXXIVf. veröffentlichten verbunden werden können, und aus der gleichen Zeit das Inschriftbruchstück des Nidnuša, Statthalter von Der im Osttigrisland (Nr. 62), der sich im Stil des dichterischen Rahmens des Kodex Ḫammurabi seiner Gerechtigkeit rühmt. — Nach Assyrien führen uns Nr. 70, die einige Ergänzungen zur Nineveh-Inschrift Šamši-Adads I. vermittelt, und weiter Nr. 71, die schon von Weidner in AfO VI vorläufig veröffentlichte Inschrift Assurnadin-aplis, des Sohnes Tukulti-Ninurtas I., sowie der bisher einzigartige Tonwürfel Nr. 73, auf dem der Eponym Jaḫali (833 v. Chr.) Assur und Adad um Segen für Assyrien während seines Eponymats anfleht. Hingewiesen sei ferner auf Nr. 76, ein Bruchstück des Prismas A von Asarhaddon, das den Anfang dieser Inschrift herzustellen ermöglicht, sowie auf die neubabylonische Bauinschrift Nr. 80, die anscheinend einen Beamten des Sinšariškun von Assyrien (Z. 5) zum Verfasser hat. Nicht so neu, wie St. anzunehmen scheint, ist die Grabinschrift Nr. 83, von der schon vier Duplikate bekannt sind[2]; trotz der altbabylonischen Schrift kann sie nach ihrer Sprache nur aus der Zeit des mittelassyrischen Reiches (etwa 13. Jahrhundert) stammen. Von den neubabylonischen Zylinderinschriften ist nur die leider sehr unvollständige Inschrift Nabupolassars Nr. 84 neu, die über Arbeiten am Marduktempel Esangilla berichtet[3].

Zum Schluß sei Stephens für seine neue Gabe, deren reicher Inhalt hier in keiner Weise erschöpfend gekennzeichnet werden konnte, noch einmal herzlich gedankt.

1) Da die Kopie nicht ganz fehlerfrei ist (Z. 55 z. B. lies *ša-ga-pu[-ru-[t]um*), wäre die Veröffentlichung des ganzen Zylinders in Photographie erwünscht.

2) Zwei von diesen (aus Berlin) hat Ungnad in VS I Nr. 54 veröffentlicht (vgl. auch Thureau-Dangin, OLZ 1901, 5ff.); dazu kommen noch Wenger Nr. 52 (Deimel, Orientalia Nr. 6, 62f.) und Scheil, RT 22, 154f. — Z. 12 und 17 des Yale-Textes bedürfen nach den Duplikaten einer erneuten Nachprüfung am Original.

3) Zum Nebukadnezarzylinder Nr. 85 befindet sich in Leiden ein weiteres Duplikat, das Böhl jüngst in Mededeelingen uit de Leidsche Verzaameling III S. 44ff. bekannt gemacht hat. Erwähnt sei ferner, daß im Register auf S. 44 für die Lesung des Gottesnamens KA.DI als angeblich von Landsberger stammender Vorschlag Niraḫ angegeben ist, obwohl an der von St. zitierten Stelle Niraḫ als Lesung von ^{diĝir}MUŠ nachgewiesen ist. Der Gott KA.DI ist Eatran oder Satran zu lesen.

Furlani, Giuseppe: **La Religione degli Hittiti**. Bologna: Nicola Zanichelli 1936. (XX, 431 S. 8° = Storia delle Religioni, 13. L. 20 —. Bespr. von R. Ranoszek, Warschau.

Dieses Buch enthält die erste umfassende Darstellung der hethitischen Religion. Angelegt ist es ähnlich wie das Werk desselben Verfassers über die babylonisch-assyrische Religion.

Die Einführung (S. 1—20) handelt von der Geschichte des Namens „Ḫatti" und seiner Träger, von der hethitischen Kultur, den Völkern und Sprachen des Ḫattireiches. Dann folgt (S. 21—420) die systematische Darstellung der Religion in XXV, zum Teil lose aneinander geschlossenen Kapiteln von ungleicher Länge und Bedeutung. Erwähnt seien die Abschnitte über die Götter (S. 21—80), die Wahrsagekunst (S. 149—179), Magie (S. 180—222), Gebet (S. 262—280, Opfer (S. 292—346), Sünde (S. 347—375). Gewöhnlich steht die Sammlung und Beschreibung des jeweiligen Stoffes im Vordergrund. Bei dem heutigen Stande der Forschung wird man diese Einstellung im allgemeinen durchaus billigen, wenn sich auch vielleicht unter Wegfall verschiedener Einzelheiten die allgemeineren Züge hin und wieder schärfer erfassen ließen.

In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. erscheint die hethitische Religion als eine zusammengesetzte Größe. Es bleibt der Zukunft vorbehalten, nach dem Beispiel Götzes (Kulturg. S. 124ff.) ihre Bestandteile, vor allem den ursprünglichen Besitz der herrschenden, indogermanischen Schicht klarer zu erfassen. Die Vergöttlichung der Natur spielt eine sehr wichtige Rolle. Aber wie weit verraten die vermenschlichten Gottheiten vor allem im Mythus noch einen Zusammenhang mit den Erscheinungen, die sie verkörpern? Inwieweit tragen sie fremde Züge? Das mannigfaltige und zahlreiche Volk der Götter stellt sich (wie der Verf. mit Recht hervorhebt) als ein leidlich geordnetes, äußerlich in Gruppen eingeteiltes, innerlich (so weit man heute urteilen darf) ziemlich einheitliches Ganze dar. Die einzelnen Gestalten sind in ihrer Eigenart nicht recht greifbar.

Die Magie nimmt eine sehr wichtige Stelle ein. Auch die Götter wenden sie an. Aber wieweit unterliegen sie selber dem Zwange? Man liest zwar, daß der Zorn der Gottheit in einen Pfahl gebannt werden könne; aber anderseits ruht beim Zauber ein besonderer Nachdruck auf Gebet und Opfer.

Stark ausgeprägt war das Sündengefühl. Vielleicht könnte man sich fragen, ob die hethitischen Anschauungen über die Sünde einheit-

lich waren. Es scheint hin und wieder, als ob die Götter nur dann eingriffen, wenn sie persönlich geschädigt oder beleidigt wurden. Die verletzten Eide treten gelegentlich auch selbständig als eigene Rächer auf.

Im einzelnen sei folgendes bemerkt. S. 5 sind die Angaben über die Luwier zweifelhaft. — Ḫattušaš ist anscheinend seit Muršiliš (I.) als Hauptstadt des vergrößerten Reiches bezeugt. — König von Karkemiš (S. 7) war bis zum 9. Regierungsjahre des Muršiliš (II.) dessen Bruder Šarru-Sin. — S. 8 lies Tawagalawa! — Die Lage von Aḫḫijawā im Nordwesten Kleinasiens ist noch nicht gesichert. — Den Tawagalawaš-Brief weist neuerdings Delaporte (Les Hittites S. 128) dem König Muwattalliš zu. — Die Schlacht bei Qadeš hatte eher für Muwattalliš günstige Folgen. — Die hieroglyphische Fassung des Ramses-Vertrags ist wohl als das hethitische Original anzusehen, die keilinschriftliche dagegen als das ägyptische. — Die Aussprache Zašḫapunaš für DU bzw. DIM (S. 26) ist keineswegs sicher (vgl. S. 35[67]). — Die Göttin von Arinna wird man (gegen S. 29f.) vorläufig noch als Sonnengottheit auffassen. Ihr Name wird eben stets mit dem Zeichen für „Sonne" geschrieben. Auch heißt sie „Fackel des Himmels" (S. 31[34]). — Arinna wird u. a. von Götze (zuletzt Kulturg. S. 127[3]) nördlich von Boğazköi gesucht. — S. 38 ist wohl eher Pitḫanaš gemeint, der Vater des Anittaš. — S. 47 sind wohl tutti gli dei del padre (nicht 'patto') del re' gemeint, S. 49 die Götter Zitḫarijaš, Karziš und Ḫapantalijaš. — Auf dem S. 61ff. beschriebenen Relief sitzt die Göttin allein, während der Gott steht. — Die Annahme einer einzigen Fassung des Mythus vom Kampf des Wettergottes mit der Schlange Illujankaš (S. 87ff.) hat manches für sich; denn KUB III 7 I 3 ist vielleicht *nu ma-a-an* zu lesen; die direkte Rede scheint mit *e-eš-du* (Z. 6) zu enden; *kuenta* (KUB XVII 5 I 18) braucht die Erzählung nicht zu schließen; KBo III 7 III 4ff. (nach Götze, Kulturg. S. 131[1] die jüngere Fassung) entspricht kaum ethischeren Anschauungen als KBo III 7 I 3ff. und dessen Paralleltexte. Man könnte sogar den Wunsch des Sohnes des Wettergottes (KBo III 7 III 29f.) als Widerspruch gegen das Verhalten seines Vaters auffassen; denn die betreffenden Zeilen sind wohl gegen S. 89) zu übersetzen: „(Auch) mich ergreife darauf (= nach der Schlange) dazu! Verschone mich nicht!" Da tötete der Wettergott die Schlange Illujankaš und seinen Sohn." — Gegen S. 87f. wird man Sommer (AU S. 382f.) zustimmen. Die Gottheit Inaraš erscheint in diesem Mythus offenbar als Weib; auch das „schmückte sich" (KUB XVII 5 I 5) ließe sich mit ihrer Weiblichkeit erklären. — DUTU*ŠI* (S. 113[3]) heißt „meine Gott Sonne", vom Standpunkt des Untertanen aus. — Der König scheint von Amts wegen (S. 114) Priester der Sonnengöttin von Arinna gewesen zu sein. — Nahm er die Gottheiten von Ḫatti und die Ahnen auch beim Feldzuge mit sich? — *parā ḫandandātar* (S. 127) wird man eher (nach Götze Kulturg. S. 138) mit „göttliche Macht" o. ä. übersetzen. — S. 132 ist nach der Sonnengottheit von Arinna offenbar der Wettergott von Ḫatti gemeint. — Gegen S. 155 wurde Ḫattušiliš (III.) bei seinem Bruder (nicht Vater) angeklagt. — S. 158f. ist die Bitte des Nuwanza um eine Orakelanfrage vielleicht nicht ganz treffend beleuchtet. — S. 161 ist offenbar *ḫakāiš* „Omen" gemeint. — Die S. 166f. gegebene Deutung von KBo II 2 I 1—II 18 ist kaum haltbar. Es handelt sich wohl lediglich um das Eintreten des *tapaššaš*. Schwerlich hat dieses selber die Bedeutung eines Vorzeichens. — Statt ḪU.HAR.RI ist natürlich MUŠEN *ḪUR.RI* zu lesen. — Wo steht die S. 172 erwähnte Anmerkung 102? — Gegen S. 183[7] sind KUB VII 53 II 6 und IX 34 III 6 kaum Beweise für die Selbstbeschwörung der Götter. — *lutti* (S. 217[86]) ist ein hethitischer Stamm. — KBo II 9 ist mit Ištar doch wohl (gegen S. 223[4]) die assyrische Göttin von Ninive gemeint. — In dem S. 310f. behandelten § 199 des Code Hittite diente der Tod vielleicht zur Beseitigung eines unheilvollen Omens. — S. 353[21] ist wohl § 4, 2 (= KIF 208) des zweiten Pestgebetes des Muršiliš gemeint. — Ḫattušiliš empörte sich gegen seinen Neffen Urḫi-Tešup. — AMA.DINGIR (S. 382[9]) kommt oft im Plural vor (als Name einer Klasse von Priesterinnen), bezeichnet also nicht die Königin-Mutter. — Gegen S. 383[18.19] ist die Aussprache *patili* gesichert (Ehelolf OLZ 1929, 322f.). — S. 391 versteht man das „donne estranee" nicht recht; der geschlechtliche Verkehr hatte nämlich stets kultische Unreinheit zur Folge.

Man könnte noch dies und jenes hinzufügen. Aber derartige, zum Teil selbstverständliche Einzelheiten vermögen nicht unsere Dankbarkeit für das verdienstliche Buch des hervorragenden Gelehrten zu schmälern.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Boucheman, Albert de: **Une petite Cité caravanière: Suḫné.** Damas: Institut Français de Damas; Paris: Libr. Leroux. (138 S. mit 18 Abb. u. XI Tafeln) 4° = Documents d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas. Bespr. von R. Hartmann, Berlin.

Die anregende und ungemein lehrreiche anthropogeographische Studie schildert den merkwürdigen Aufbau des ärmlichen Ortes Suḫne auf dem Weg von Damaskus, Ḥama und Ḥaleb nach Deir ez-Zōr am Euphrat. Vom Verkehr durch die Steppe lebend, durch die Lage und die ständige Berührung mit den Beduinen tief von der Lebensart des Beduinentums beeinflußt, teilt Suḫne als eine Art städtischen Gemeinwesens — sei es auch in Rudimenten — wieder manche Züge mit den Siedlungen des Kulturlandes. So stellt Suḫne mit seinen Bewohnern eine bunte und seltsame Durchkreuzung zweier gegensätzlichen Lebenssphären dar, durchaus geeignet, das Wesen berühmter Handelsstädte in den Oasen der Steppe zu veranschaulichen.

Interessant ist schon die Geschichte des Ortes. Zwar über die früheren Jahrhunderte wissen wir nicht allzuviel. Wohl wird er bereits zum Jahre 955/6 in den Quellen zur Geschichte von Saif ed-Daule erwähnt (s. M. Canard, Sayf al-Daula, S. 232), nicht erst zum Jahr 1184 (S. 16). Aber Näheres erzählen uns die schriftlichen Quellen kaum. Die historischen Erinnerungen der Bevölkerung reichen — zunächst in sehr legendärer Form —

noch nicht 150 Jahre zurück. Immerhin scheinen die beiden rivalisierenden Hauptgruppen der Bevölkerung sich damals schon entwickelt zu haben. Denn als älteste Bewohner werden die Menī (so dialektisch für Benī) Ṣālḥe genannt, die von den Menī ʿAfwey vertrieben wurden, aber z. Z. von ʿAbd ul-Medschīd (1830—1861) zusammen mit den Menī Ġanīme zurückgekommen seien. Das stimmt zeitlich nicht ganz zu der Erzählung, daß zu Anfang des 19. Jahrhunderts ʿAbd el-ʿAzīz von den Menī Ġanīme Herr in Suḫne gewesen sei (S. 22). Doch scheint so viel deutlich, daß, soweit die Erinnerung zurückreicht, die Menī Ġanīme, und zwar unter Führung der zum Clan Menī Mgeybel gehörenden Sippe āl ʿAbd el-ʿAzīz (so ist das el-ʿAbd el-ʿAzīz, das öfter vorkommt, gewiß zu deuten) eine leitende Rolle beanspruchen, die ihnen von den anderen, weniger einheitlichen Gruppen, die sich besonders aus später angesiedelten Beduinen zusammensetzen, meist unter Leitung von Männern aus den Menī ʿAfwey strittig gemacht wird. Schon die Tatsache des Vorhandenseins von zwei sich nahezu die Waage haltenden rivalisierenden Gruppen erinnert an typisch beduinische Verhältnisse.

Nach einer historischen Einleitung behandelt Boucheman die materielle Kultur, das Familienleben und die Religion: gerade die Lebhaftigkeit des religiösen Lebens hebt die Bevölkerung, die doch großenteils aus seßhaft gewordenen Beduinen besteht, stark von den Nomaden ab (vgl. jetzt dazu auch R. Montagne in Bulletin d'Études Orientales, V, 59f.).

Eingehend wird dann die Gliederung der Bevölkerung und das politische Leben geschildert. Es wird vorgeführt, wie die immer wieder neu sich in Suḫne ansiedelnden Beduinen den Zusammenhang mit ihren Stämmen verlieren, wie sie in die Gliederung der ansässigen Bevölkerung hineinwachsen. Auffallend ist, wie lebenskräftig sich das Zusammengehörigkeitsgefühl mit den von Suḫne aus gegründeten Kolonien erhält.

Am Ausführlichsten wird das wirtschaftliche Leben besprochen: die Oasenwirtschaft (mit Regelung der Wasserverteilung), die Viehzucht, Handwerke, die Ausbeutung der Erzeugnisse der Steppe (darunter als besonders interessantes Kapitel die der *antīkāt*), der Karawanentransport und Handel, der seit Alters den Haupterwerb darstellt und den Leuten von Suḫne, die damit ja vom Kamel leben, etwas von dem Überlegenheitsgefühl der Kamelbeduinen über andere und zugleich auch eine gewisse Höherschätzung in den Augen des Beduinenadels gibt. Hier kommt auch die geradezu tragische Auswirkung der veränderten wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse zur Darstellung, die mit der Neuziehung der Grenzen, der Befriedung der Steppe, staatlicher Regelung mancher Gewerbe und dem Einbruch der abendländischen Zivilisation einen Erwerbszweig nach dem anderen zum Erliegen bringt oder ihn doch illegitim macht (wenn z. B. der einst rechtmässige Handel zum Schmuggel wird).

Ein letztes — nicht am wenigsten instruktives — Kapitel ist den Kolonien der Bevölkerung von Suḫne in anderen Oasenorten und den Städten des syrischen Kulturlandes gewidmet.

Diese summarische Übersicht über den Inhalt vermag freilich keine Vorstellung von dem ungemeinen Reiz der Schrift zu vermitteln, den ihr die zahllosen, oft überraschenden Einzelheiten verleihen. Das ärmliche, in der Steppe verlorene Nest wird in der Anschaulichkeit bis ins kleinste, die der Vf. seiner mit Karten, Plänen und Bildtafeln reichlich ausgestatteten Darstellung zu geben vermag, zu einem lebendigen Beispiel für das Verständnis des Werdens und der Entwicklung eines Typus menschlicher Siedlung, der im vorderen Orient von geschichtlicher Bedeutung geworden ist.

Herrmann, Prof. D. Johannes: **Hebräisches Wörterbuch zu den Psalmen.** 2. Aufl. Berlin: Töpelmann 1937. (VIII, 80 S.) gr. 8° = Einzelwörterbücher zum Alten Testament 4. RM 2 —. Bespr. von Curt Kuhl, Berlin.

Die erste Auflage dieses Wörterbuches zu den Psalmen (vgl. OLZ 1926, Sp. 186), entstanden in der Zeit der schlimmsten Inflation, mußte aus sehr begreiflichen Gründen unter zu starker Stoffbeschränkung leiden. Inzwischen sind gerade in der Psalmenforschung der letzten anderthalb Jahrzehnte so viele wichtige Werke erschienen, daß auch ein Hilfsmittel wie ein Wörterbuch an ihnen nicht ohne Schaden vorübergehen darf. Mit Recht hat daher Herrmann bei der Neuauflage weitgehend die Ergebnisse dieser Literatur verarbeitet und das textkritische Material wesentlich vermehrt. Auch das Verzeichnis der Eigennamen ist erweitert worden. Bei den gemachten Stichproben habe ich mir notiert: das Fehlen von שָׁבָה 139, 2; eine schwer erkennbare Form wie אֶסֹּק 139, 8 hätte aufgeführt werden sollen. Aber das sind Kleinigkeiten, über die man naturgemäß immer verschiedener Meinung sein wird. Aufs ganze gesehen bietet uns Herrmann mit dieser Neubearbeitung ein nützliches und wertvolles Hilfsmittel zum Studium der Psalmen.

Köhler, Ludwig: **Theologie des Alten Testaments.** Tübingen: J. C. B. Mohr 1936. (XI, 252 S.) gr. 8°. = Neue theologische Grundrisse, hrsg. von Rudolf Bultmann. RM 8.50; Lw. 10.20. Bespr. von L. Rost, Berlin.

Ein eigenartiges und eigenwilliges Buch ist diese Theologie des Alten Testaments. Aber ein Buch, das zu ernster Arbeit veranlaßt und wichtige Einsichten vermittelt. Die Eigenständigkeit kommt weniger darin zum Ausdruck, daß die spärliche und nur gelegentliche Auseinandersetzung mit etlichen andern Bearbeitern des gleichen Stoffes in die knappen Anmerkungen am Schluß des Buches verwiesen wird. Auch kaum darin, daß die Meinung des Verfassers, der etwas Gewichtiges zu sagen hat, weitgehend in der Form von Aussagen vorgetragen wird. Aber darin scheint mir die Eigenart des Buches zu liegen, daß hier der Semantik der Begriffe weiter Raum gewährt wird, wobei die Wortstatistik durchaus eine Rolle spielt. So werden eine große Anzahl von theologischen Begriffen in ihrer Bedeutung scharf umrissen und dann als wohlbehauene Quader zum Aufbau bereitgestellt und verwendet. Dieser solide Unterbau läßt freilich das Buch recht nüchtern erscheinen, was kein Schaden zu sein braucht. Im Gegenteil, hier scheint mir das Wesentliche des Buches zu liegen und wirklich Förderndes geboten zu sein, nicht nur für den Theologen, sondern auch für den Orientalisten, der für die Sprachvergleichung manches gediegene Material vorfindet. Diesem wird der Index der hebräischen Wörter, die eingehender behandelt sind, sehr willkommen sein, während jener daneben gerne ein Verzeichnis der Begriffe und ein Bibelstellen-Register benutzen wird.

Noch in einer zweiten Richtung ist hier Eigenartiges geboten. Es wird das Alte Testament nur in sich selbst gesehen. Denn wenn gelegentlich einmal eine neutestamentliche Stelle erwähnt oder gar der Heidelberger Katechismus zitiert wird, so nie, um einer Teleologie willen, sondern immer nur beispielhaft. Es ist also eine alttestamentliche Theologie, die nicht vom neutestamentlichen Standpunkt aus aufgebaut ist. Das ist ihre Stärke, aber auch ihre Grenze.

Reifenberg, Adolf: **Denkmäler der jüdischen Antike.** Berlin: Schocken-Verlag 1937. (63 S., 63 Taf.) 8°. RM 1.25. Bespr. von Johannes Leipoldt, Großpösna bei Leipzig.

Die Sammlung bildet Denkmäler ab, die in der israelitischen Königszeit beginnen (Tongefäße, Siegel usw.) und bis zum Ende der alten Welt reichen (Synagogen, Goldgläser). So werden in nützlicher Weise Dinge vereinigt, die man sich sonst von den verschiedensten Stellen zusammensuchen müßte; neue Aufnahmen und unveröffentlichte Gegenstände fehlen nicht. Die Wiedergabe ist gut, in manchen Fällen vorzüglich (so bei einem Teile der Münzen und den Wandbildern von Dura); Münzen sollte man freilich ausnahmslos nach Gipsen abbilden. Auch mit der Auswahl kann man sich im allgemeinen einverstanden erklären. Ich misse ungern Aufnahmen, die von der Raumwirkung einer Synagoge eine Vorstellung geben; hier könnte Delos helfen, oder der Plan einer galiläischen Synagoge. Für Inschriften hat der Herausgeber wohl nicht viel übrig: die Verbotstafel aus dem herodianischen Tempel scheint mir unentbehrlich. Bilder von Jao-Amuletten könnten klarmachen, daß zwischen dem Judentume und den anderen Religionen nicht immer eine sichere Grenze läuft. Die Einleitung ist anregend geschrieben. Ich glaube aber dem Verf. längst nicht alles. Z. B. ist es für die Beurteilung der Basilikasynagoge notwendig, zu wissen, daß es zwei heidnische Kultbasiliken gibt: das Verhältnis zwischen christlicher und jüdischer Basilika ist also nicht so einfach zu beurteilen, wie es nach den Bemerkungen des Verf. scheint. Vor allem aber gehört in eine derartige Einleitung eine eingehende Besprechung des Bilderverbots und seiner schwankenden Geltung. Die Erklärung der einzelnen Tafeln ist, sehr geschickt, neben die Bilder gestellt. Hier wünschte ich größere Ausführlichkeit (es ist ja reichlich Platz vorhanden): es sollten die auf den Denkmälern vorhandenen Inschriften in all den Fällen sauber abgedruckt werden, wo das Bild eine sichere Lesung nicht gestattet; außerdem müßte regelmäßig die Stelle angegeben sein, die den betr. Gegenstand verwahrt (jeder Archäolog weiß, wie oft sich eine Rückfrage notwendig macht, mag die Wiedergabe noch so vorzüglich sein).

Higger, Dr. Michael: מסכת סופרים וגלון עליה מדרש = **masseket sōfᵉrim wᵉnilwū ʿālēhā midrāš, masseket sofᵉrīm** II. New-York: Verlag des bē rabbānan, Druck: Ginsberg Linotyping Co, 1937. (382 S.) 8°. Angez. von Paul Fiebig, Leipzig.

Bisher pflegte man den für die Geschichte des jüdischen Gottesdienstes wichtigen, zu den sog. „Kleinen Traktaten" des babylonischen Talmud gehörenden Traktat Sōpherim nach der 1878 in Leipzig erschienenen Ausgabe des Dr. Joel Müller zu benutzen. M. bietet einen — unter Benutzung einiger Handschriften und anderer Quellen — hergestellten Text, außerdem Einleitung und Kommentar. Higgers Ausgabe legt die Handschrift Oxford 370, 12 (Opp. 726) zugrunde und bietet außerdem die

Lesarten von noch 12 Handschriften und alten Texten. Ferner verzeichnet H. in seinem Apparat andere alte Quellen, weist die Bibelzitate usw. nach. In der Einleitung gibt er sorgfältige und umfassende Nachweise zu den Quellen des Traktats, eine Bibliographie, Untersuchung über Verfasser, Abfassungszeit, Abfassungsort usw. Der Traktat enthält viel Palästinisches, hat also schon deswegen große Bedeutung. Higgers sorgfältige Arbeit — sie ist hebräisch geschrieben — ist zu jeder weiteren Beschäftigung mit dem Traktat Sōpherim eine zuverlässige, reichhaltige und unentbehrliche Grundlage. Von Müllers Arbeit wird dabei namentlich der Kommentar auch weiterhin gute Dienste leisten. Den Traktat Sōpherim durch Übersetzung ins Deutsche, durch Bewertung (nicht nur Registrierung) der Varianten, durch Kommentar weiteren Kreisen deutscher Wissenschaft zugänglich zu machen — Müllers Arbeit, damals bei Hinrichs in Leipzig verlegt, ist vergriffen —, wäre eine nützliche Aufgabe.

Ström, Åke V.: Der Hirt des Hermas Allegorie oder Wirklichkeit? Zu beziehen durch Alfred Lorentz, Leipzig [1936]. (44 S.) gr. 8° = Arbeiten und Mitteilungen aus dem Neutestamentl. Seminar zu Uppsala hrsg. von Anton Fridrichsen, III. RM 2—. Bespr. von G. Bertram, Gießen.

Die Offenbarungsschriften, besonders die der jüdischen und frühchristlichen Religionsgeschichte, stellen mit ihren Visionen und Auditionen die Forschung immer wieder vor das Problem der Erlebnisechtheit. Handelt es sich bei den geschilderten Vorgängen und den behaupteten Offenbarungsmitteilungen um wirkliche Erfahrungen oder um schriftstellerische Einkleidung von Offenbarungsgedanken? Die moderne Forschung neigte vielfach der letzteren Anschauung zu. Die Religionsgeschichte, die vielfach gleichzeitig Traditionsgeschichte war, fragte nach der Herkunft der Vorstellungen und Bilder. Sie führte die Offenbarungsschriften weniger auf wirkliches Erleben zurück, sondern ließ sie vielmehr „am Schreibtisch" entstanden sein. Das gilt auch von Hermas. Seine Visionen werden ebenso wie seine Auditionen mit ihren Mahnungen und Gleichnissen meist nicht als wirkliche Erlebnisse sondern als schriftstellerische Form angesehen, für die sich z. T. auch ganz bestimmte Vorbilder (man denkt dabei vielfach an das hermetische Schrifttum) nachweisen ließen.

Demgegenüber stellt der Verf. die Frage von neuem und beantwortet sie mit einer exegetischen Nachprüfung der autobiographischen Notizen und der einleitenden Stücke der Offenbarungsszenen sowie mit einer religionspsychologischen Untersuchung nach modernen Methoden (Kretschmer, Jaensch, Tor Andrae usw.). Dabei wird die Terminologie des Hermas und die stereotype Form seiner Erlebnisaussagen festgestellt. Als Kriterium der Echtheit ergeben sich das plötzliche, unerwartete Eintreten der Offenbarungsvorgänge, ihre Außerpersönlichkeit und ihr subjektiver Wert, der sich in Unaussprechlichkeit, Bedeutsamkeit, Erkenntnissteigerung und unbegründetem Erschrecken bezeugt. Die Heranziehung analoger Erscheinungen von den alttestamentlichen Propheten bis zu Mohammed und der hl. Brigitta gibt der Untersuchung eine genügend breite Grundlage.

Es zeigt sich, daß Hermas sowohl visionäre als auch auditive Begabung gehabt hat. Das erste Moment überwiegt allerdings bei weitem. Er gehört damit dem zyklothymen Typus an. Darauf weisen auch seine Charaktereigenschaften hin, soweit sie sich aus den für echt zu nehmenden autobiographischen Bemerkungen seiner Schrift erschließen lassen. Im einzelnen müssen allerdings echte Visionen und Offenbarungen von einer offenbarungsmäßig gedeuteten, also „sublimierten" wirklichen und natürlichen Wahrnehmung und drittens von bloß literarischen Allegorien, schließlich auch vom Traumsehen unterschieden werden. Wenn man das tut, so ergibt sich, daß vor allem die Visionen des Hermas die Merkmale der Echtheit tragen. Mahnungen und Gleichnisse dagegen sind meist schriftstellerische Arbeit. Nur Sim 8, 9, 1—11, auch 7 und 10 und Mand 11 scheinen auf wirkliche Erlebnisse zu weisen. Ein Beispiel der sublimierten Wahrnehmung ist jedenfalls der Hirte in 6, 1, 5.

Die verdienstliche Arbeit wird in ihren Hauptergebnissen um so mehr Anerkennung finden, als ähnliche Untersuchungen verwandter Schriften bereits zu ähnlichen Feststellungen geführt haben.

Semitistik, Islamistik.

Marmadji, O. P., A.-S.: La lexicographie arabe à la lumière du bilittéralisme et de la philologique sémitique. (Al-Mu'ğamīya al-'arabīya 'alā ḍau' aṭ-ṭunā'īya wal-alsunīya as-sāmīya.) Jerusalem Imprimerie des PP. Franciscains 1937. (II. 235 S.) 8°. 250 mils. Bespr. von C. Brockelmann, Halle/S.

In diesem arabisch geschriebenen Buch, dessen einzelne Kapitel z. T. früher schon in Zeitschriften, wie al-Mašriq, erschienen sind, verfolgt der Verf. das sehr anerkennenswerte Ziel, die arabisch sprechende gebildete Welt, die dank dem nationalen Aufschwung der letzten Jahrzehnte wieder stärkeres Interesse

für ihre Sprache zeigt, mit den Ergebnissen der semitischen Philologie Europas bekannt zu machen. An der Spitze stehen lexikalische Studien. Er weist nach, daß *Bāriya* „Matte" nicht persisch, sondern semitisch ist, da es sich auch im Akkad. als *buru* findet; dabei fehlt nur der Hinweis auf Meißner, MVAG 1097, S. 22. Für *Hawārīyūn* „Apostel" weist er mehrere falsche Etymologien ab und führt das Wort auf das Äthiopische zurück, ohne den Urheber dieser Einsicht J. Ludolf zu nennen. *Haǧǧ* „Pilgerfest" stellt er in den Zusammenhang mit seinen nordsem. Verwandten hinein und versucht es auf einen Naturlaut **ḥag*, der eine angestrengte Bewegung, z. B. bei den Treckschiffern auf dem Tigris begleitet, zurückzuführen, obwohl die von ihm mit Recht dazugestellten dreiradikaligen Wörter alle nur auf die Kreisbewegung deuten. Das ar. *Dāwīya* „Templer" setzt er mit Recht dem syr. *dāwaiyā* „die Armen" gleich. Das hebr. Urbild des ar. *fiṣḥ* „Ostern" führt er auf eine Wurzel PS zurück, die er mit ihren Varianten PŠ und PṢ durch das Ar., Aram. und Hebr. zu verfolgen sucht. Bei *Taurāt* beschränkt er sich auf eine Zusammenfassung der bekannten Tatsachen. Das vielversuchte *Il* „Gott" will er auf **'al* „hoch" unter Hinweis auf das bekannte akkad. Lautgesetz zurückführen, weist aber nicht darauf hin, daß das Wort dann in den westsem. Sprachen erst aus dem Akkad. entlehnt sein müßte. Für *haikal* und den ON *Nairab* führt er die akkad. (sumer.) Herkunft vor. *Darb* „Weg" bringt er mit *dabba* „treten" und seinen Verwandten zusammen. *Qamāyā*, das A. Mez, Abulḳāsim LXVII aus b. al-Ḥaǧǧāǧ belegt und aus dem Aram. als „erster Schiffszieher" erklärt hat, weist er in einem Vers bei Ǧāḥiẓ *Ḏamm al-qūwād* nach, in dem schon ein 'Irāqer das aram. Wort erkannt habe unter Hinweis auf das Gegenstück *batrā*, das er richtig erklärt gegen den Versuch, es aus dem Arab. abzuleiten. Als Parallele zu *qamāyā* erscheint im 2. Halbvers bei Ǧāḥiẓ ein Wort *'asyā*, das nach dem Metrum dieselbe Silbenform hat. Es kann daher nicht, wie M. vermutet, das aram. *kasyā* „verborgen" sein, das auch schwerlich im Gegensatz zu *qamāyā* „Schiffsführer" seinen „wie ein Heizer auf einem Dampfer" im Innern des Schiffs versorgen arbeitenden Untergebenen bezeichnen könnte. Vielleicht hat es gar nichts mit dem Schiffswesen zu tun, sondern ist aus *kaššīšā* entstellt, das wie pers. *kaššīš* aus aram. *qaššīšā* „Priester" entlehnt wäre. „Der Kapitän zeugt für meine Liebe, und ebenso hat der Priester den Beweis dafür" paßt jedenfalls gut.

Das ar. *ṣalāt* „Gebet" betrachtet er mit Recht als Lehnwort aus dem Aram. und leitet es richtig von *ṣᵉlā*, *ṣᵉlī* „sich beugen" ab; seine Versuche aber, dies und alle mit den gleichen Konsonanten anlautenden Wörter der andern semit. Sprachen auf ein Urwort **Ṣal* „Hitze" zurückzuführen, sind nicht überzeugend. Das qoranische *sūra* glaubt er als erster als Lehnwort aus dem syr. *ṣūrtā* „Text" herzuleiten, ohne den Vorgang von R. Bell EI, IV, 606/7 zu kennen; das syr. Wort, das doch aus *uṣurtu* „Bild" entlehnt ist, führt er auf ein Urwort **ṣar* „binden" und „schneiden" zurück. *'Alima* „wissen" leitet er von **lam* in *'alamma* ab und trennt es daher von *'alam* „Zeichen" und seinen Verwandten, die auf *'al* „hoch sein" beruhten. *'Ālam* „Welt" betrachtet er mit Recht als Lehnwort aus dem Aram. (er sagt allerdings Hebr.) und führt es auf *ġalla* „hineingehn", daher „verborgen sein" zurück, mit dem er auch *ġulām* und seine Verwandten zusammenbringt. Bei *nhr* scheidet er mit Recht zwischen den Bedeutungen „Fluß", die er auf **har* (in *hurhūr* „Wassermasse") zurückführt, „schelten", das er zu *nahā*, *nahnaha* stellt, und „Licht", das er richtig zu *nūr* usw. stellt. Die verschiedenen Bedeutungen von *amara* führt er auf ein **am* „hoch, klar sein" zurück. Alle Wörter mit *ḥmr* und *ḫmr* gelten ihm als Ableitungen von *ḥam* „Hitze". Hat der Verf. schon in den bisher besprochenen Etymologien, wie man sieht, sich durch die anerkannten Lautgesetze nicht beirren lassen, so wird er im folgenden nun immer kühner. Laryngale und Zischlaute gelten ihm als regellos untereinander vertauschbar; daher hält er für möglich *ḏahab* „Gold" mit *zahā* „leuchten" (S. 202), *saraǧa* und *šaraǧa*, *sa'ara* und *ša'ara* zu vereinen usw. Hatte er in den ersten Kapp. selbst die Erkenntnis von Lehnwörtern zu fördern gesucht, so bringt er jetzt es fertig, das aus dem Pers. entlehnte *šᵉrāgā*, *sirāǧ* „Lampe" (S. 152) mit *saraǧa* und syr. *krōmā* aus griech. χρῶμα mit *karmā* und ar. *karuma* zusammenzubringen. Es ist sehr zu bedauern, daß die europäische Semitistik den arabischen Lesern als Bürgin für so wilde Hypothesen vorgeführt wird, die doch nur in ihrer vorwissenschaftlichen Periode beliebt waren. Weitere Studien werden auch den Verf. wohl davon überzeugen, daß die Hypothese der zweikonsonantigen Wurzel nicht alle Fragen der Etymologie lösen kann.

Farrukh, Omar A.: **Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung** von der Hiǧra bis zum Tode 'Umars 1—23 D. H./622—644 n. Ch. Dissertation Erlangen 1937. (XV, 142 S.) gr. 8°. Bespr. von R. Paret, Heidelberg.

„Nachdem die lange und gründliche philologische Erschließung der altarabischen Poesie

zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, ist die Zeit gekommen, wo es gilt, diese Quelle für die Geschichtsforschung nützlich zu machen. So sei denn hier der Versuch gewagt, die Ausbreitung des Islam unter den Arabern im Spiegel der Dichtung jener Zeit zu betrachten und aus dem Inhalt der arabischen Poesie zur Zeit Muhammads und der beiden ersten Kalifen darzustellen, wie rasch, wie tief und wie weit der Islam auf die Denkweise und die Sitte der Bevölkerung Arabiens gewirkt hat . . . Die arabische Poesie jener Zeit enthält viel mehr Zeichen des vordringenden Geistes des Islam, als bisher bekannt war. Diesen Zeichen nachzugehen, ist der Zweck unserer Untersuchung" (S. 2 u. 9 der Einleitung).

Ein vielversprechendes Programm! In der Tat, Omar A. Farrukh hat zu dem genannten Thema eine Masse Material zusammengebracht und nach chronologischen und sachlichen Gesichtspunkten spezifiziert sowie in seiner geschichtlichen Bedeutung ausgewertet. Die Kleinarbeit, die er dabei geleistet hat, verdient alle Anerkennung. Man merkt es jeder Seite des Buches an, daß hier ein gewissenhafter Forscher am Werk ist, der ehrlich mit dem Stoff ringt und aus ihm herausholt, was herauszuholen ist.

Ist nun aber das Gesamtergebnis der Untersuchung so positiv ausgefallen, wie Farrukh es andeutet und verstanden haben möchte? Ich glaube: nein. Gewiß, einzelne islamische Vorstellungen und Ideen sind schon in früher Zeit in die arabische Dichtung eingedrungen. Aber das sind eben Einzelheiten, die mehr oder weniger an der Oberfläche bleiben und nicht bis zum Kern der Sache vordringen. Im großen ganzen betrachtet ist die arabische Dichtung in dieser ersten Zeit vom Islam kaum berührt, geschweige denn in ihrem Wesen beeinflußt und umgewandelt. Erste Ansatzpunkte sind zwar vorhanden, etwa bei Nābiġa al-Ǧa'dī[1]). Aber sobald man näher zugreift, zerrinnt einem der Stoff zwischen den Fingern. Ausgesprochen islamische Verse wie diejenigen, die dem Umaiya ibn Abi's-Ṣalt zugeschrieben werden, sind nicht eigentlich aus der altarabischen Poesie herausgeboren, sondern erst nachträglich von anderer Seite her in sie hineininterpretiert[2]). Und was Ḥassān ibn Ṯābit angeht, den Hofdichter Mohammeds und angeblichen „Begründer der religiösen Dichtkunst im Islam" (EI, II, 306), so ist und bleibt bezeichnend, wie Aṣma'ī über ihn urteilt: „Die Poesie ist eine herbe Angelegenheit; ihr eigentliches Betätigungsfeld ist das Böse. Wenn sie sich in die Sphäre des Guten einläßt, wird sie schwach. Dieser Ḥassān (ibn Ṯābit) ist (bzw. war) einer von den starken Dichtern (*fuḥūl*) der Heidenzeit. Als dann der Islam anbrach, klappte seine Poesie ab"[1]. Im übrigen besteht — trotz Farrukhs Kritik (S. 6) — das Urteil Goldzihers immer noch zu recht: „Ḥassân b. Ṯâbit, Ka'b b. Zuhejr und vielleicht noch der eine oder andere ihrer Dichtergenossen bilden immer nur Ausnahmen von dem allgemeinen Geist . . ." (ZDMG 46, 1). In einer Hinsicht scheint der Islam allerdings eine tiefergehende Wirkung auf die früharabische Dichtung ausgeübt zu haben. Aber dabei handelt es sich um eine Wirkung rein negativer Art: „Das allmähliche Nachlassen der Feindseligkeiten und der Rachsucht, die kurz vor dem Sieg des Islam noch bis in die Kreise der Verwandten sich erstreckten und unausrottbar schienen, ist aus der Dichtung nur auf negative Weise zu erschließen, aus dem Fehlen der haßerfüllten Äußerungen, der Forderung des *Ṯa'r* [Rache] und der Verherrlichung des *Qatl* [Mord]" (Farrukh, S. 123).

Eine im wahren Sinn des Worts islamische Dichtung gibt es erst in viel späterer Zeit. Sie hängt mit der früharabischen Dichtung nicht mehr unmittelbar zusammen, sondern ist als eine geistige Neuschöpfung zu bewerten — man denke an die mystischen Gedichte eines Ḥallāǧ (starb 922), oder an die nachmals so beliebt gewordenen Loblieder auf den Propheten, die erst im 13. Jahrhundert ihre Blütezeit erlebten (Farrukh verweist selber auf Būṣīrī, S. 44). Auch die sogenannten *zuhdīyāt* (als erster Vertreter gilt ein Dichter aus dem 1. Viertel des 8. Jahrhunderts, siehe Brockelmann, GAL, Suppl. I, S. 99) lassen sich nicht direkt aus der altarabischen Poesie ableiten. Wie wenig die arabische Poesie der frühislamischen Zeit vom Geist des Islams abbekommen hat, wird einem erst wirklich klar, wenn man diese späteren Produkte der arabisch-islamischen Dichtung zum Vergleich mit heranzieht.

Es fragt sich nun, was man aus diesem Tatbestand schließen soll und darf. Am einfachsten ist es natürlich, man setzt Dichtung gleich Wirklichkeit, m. a. W. man nimmt an, daß die früharabische Dichtung den Geist der damaligen Zeit einigermaßen zutreffend widerspiegelt. In diesem Fall haben die neubekehrten Mus-

1) E. Bräunlich, Der Islam, 24, 1937, S. 207 Anm. 2; Maria Nallino, RSO, XIV, 1934, S. 406—9.

2) Tor Andrae, Kyrkohistorisk Årsskrift, 1923, 196—204; vgl. Farrukh, S. 4.

1) Ibn Qutaiba, aš-Ši'r wa'š-šu'arā', ed. de Goeje, Leiden 1902, S. 170: قال الأصمعيّ الشعر بَحْرٌ بابُه الشرّ فإذا دخل فى الخير ضَعُفَ هذا حسّان (بن ثابت) لحل من فحول الجاهليّة فلمّا جاء الاسلام سقط شعره (*hādā* kann wohl nicht anders als auf *Ḥassān* bezogen werden).

ime der ersten Jahrzehnte nach der Hiğra vom Islam ganz erstaunlich wenig Notiz genommen. Auf eine andere Möglichkeit der Ausdeutung des Tatbestands hat in allerneuester Zeit E. Bräunlich hingewiesen („Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien", in „Der Islam", 24, 1937, S. 201—69), und ihr werden wir bei genauerer Überlegung den Vorzug geben müssen: „Trotz aller scheinbaren und wirklichen Realistik im Ausmalen wollen die Gedichte gar nicht das gesamte Leben in seiner Vielfaltigkeit, sondern nur gewisse, traditionell bevorzugte Szenen behandeln, wollen sie gar nicht die unverfälschte Einstellung des Individuums zur tatsächlichen Außenwelt, sondern eine unter dem Ideal allgemein gültiger *Sunna* geschaute Phantasiewelt zeichnen . . . Es handelt sich gar nicht vorwiegend um die persönliche Einstellung zu dem Auftreten des Propheten, sondern darum, daß Rachedrohung, Abwehr des Tadels und Fluchtszenen typisches Repertoir der Beduinenpoesie sind, daß dagegen Religionsschöpfung, weltpolitische Auseinandersetzungen eben nicht dazu gehören . . . Jedenfalls vermochten die Ereignisse der großen Politik nicht eine neue, anders geartete literarische Blüte ins Leben zu rufen. Selbst die begeistertsten Anhänger des Propheten konnten nicht durch das Entstehen des islamischen Weltreiches zu bedeutenden dichterischen Leistungen inspiriert werden" (a. a. O., S. 205, 206, 207). Auf den vorliegenden Fall angewandt bedeutet das, daß die Zeitgenossen Mohammeds und der ersten Kalifen sich mit der neuen Religion wesentlich intensiver auseinandergesetzt haben mögen, als es nach dem Zeugnis der gleichzeitigen Dichtung den Anschein hat. Farrukh hat instinktiv richtig gefühlt, daß die Umwelt des Propheten stärker auf die neue Bewegung reagiert haben muß, als man das bisher annehmen zu dürfen glaubte. Wenn er keinen überzeugenden Beweis für seine These erbringen konnte, so liegt die Schuld nicht an ihm, sondern an der Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des dichterischen Belegmaterials.

Bemerkungen zu Einzelheiten. Der statistische Befund des dichterischen Materials wird manchmal etwas zu scharf ausgedeutet, so z. B. in dem Satz: „Sehr früh, und zwar am Anfang des Kalifats 'Umars oder auch schon während der Regierungszeit des Abū Bakr, entwickelte sich unter den Arabern das Pflichtgefühl, an den Glaubenskriegen teilzunehmen" (S. 64). — Auf S. 86ff. leitet der Verf. den Gebrauch des Wortes *dīn* im Sinn von „Religion" aus dem Altarabischen ab. Dabei hätte er erwähnen dürfen, daß man es sonst als ein Lehnwort aus dem Persischen erklärt (EI, I, S. 1016). — S. 105. Das qur'ānische Wort *ṣiyām* „entspricht" nicht nur dem aramäischen *ṣeyāmā*, sondern ist als Lehnwort daraus abzuleiten. Ebenso handelt es sich bei dem arabischen Wort *dīn* = „Gericht am Weltende" nicht um eine „Entsprechung" zum Hebräisch-Aramäischen (S. 90), sondern um eine Entlehnung. — S. 113 „Eine Ehrfurcht vor dem weiblichen Geschlecht kannte der vorislamische Araber nicht, weder vor dem Mädchen, noch vor der Frau." Das klingt gar zu apodiktisch. Die diesbezüglichen Angaben der alten Korankommentare darf man nicht ohne weiteres für bare Münze nehmen. — S. 116 „Auch damit, daß die Frau bei der Eheschließung den *Mahr* erhielt, hatte man sich selbst unter 'Umar noch nicht ganz abgefunden". Man könnte darnach annehmen, daß diese Forderung des islamischen Gesetzes später restlos durchgeführt worden wäre. Das stimmt aber durchaus nicht. Siehe meine Bemerkungen zu diesem Thema in „Der Islam", 24, 1937, S. 99—101. — S. 134. Aus dem letzten Gedicht hat der Verfasser entschieden zu viel herausgelesen. Zum Ausdruck *li'n-nās* vgl. die Bemerkungen Buhls in „Islamica", 2, 1926, S. 145.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Abeghian, Dr. Artasches: **Neuarmenische Grammatik.** Ost- u. Westarmenisch. Mit Lesestücken u. Wörterverzeichnis. Anhang: Deklinations- u. Konjugationstabellen des Altarmenischen nebst Erläuterungen. Berlin: W. de Gruyter 1936. (X, 292 S.) 8° = Lehrbücher d. Sem. f. Orient. Spr. zu Berlin. Bd. XXXVI. RM 10 —. Angez. von K. Mlaker, Graz.

Es beweist das steigende Interesse auch an dem modernen Armenisch, daß sich die Zahl der Hilfsmittel dafür ständig vermehrt. Der Chrestomathie von F. Macler (OLZ 37, 1934, 547f.) ist gefolgt Frédéric Feydit, Grammaire de la langue arménienne moderne, dialecte occidental, Venis-St. Lazaire 1935, um nur einige bedeutendere Werke herauszugreifen. Nun schließt sich das vorliegende Buch an in der bekannten Reihe der Lehrbücher des Orientalischen Seminars zu Berlin. Der Verf. ist Armenier, Schüler von J. Markwart, dessen Andenken diese Grammatik gewidmet ist. Das sind günstige Voraussetzungen für das immerhin recht schwierige Unternehmen, die beiden neuarmenischen Literatursprachen in einer grammatischen Darstellung zu behandeln. Das läßt einen gründlichen Einblick in die armenische Sprachgeschichte erwarten, den A. nicht nur in der wohlbedachten Einleitung, einer knappen Geschichte der Sprachforschung, dem Überblick über die Literatur und einer Übersicht über die Dialektologie beweist (S. 1—14, aus drucktechnischen Gründen doppelt gezählt), sondern auch in seiner systematisch angeordneten eigentlichen Grammatik (S. 14*—172). Da ist stets gebührend auf das Altarmenische Rücksicht genommen. Er zieht die reiche einheimische grammatische Literatur gewissenhaft heran. So kommt es zu einer m. E. sehr klaren Darstellung, in der Laut- und Wortlehre, die, wie begreiflich, den größeren

Raum einnehmen. Die Satzlehre ist nach seiner eigenen Erklärung S. X auf das Wichtigste beschränkt worden (S. 123—149), dürfte aber den Ansprüchen genügen, die man an diese Grammatik stellen kann. Willkommen sind ein Abschnitt über die Orthographie (S. 150—163) sowie ein Anhang mit den wichtigsten Tatsachen der altarmenischen Laut- und Formenlehre (S. 164—172) und den dazugehörigen Tabellen. Daran schließen sich Lesestücke (S. 173—220), ein Wörterverzeichnis (S. 221—282), eine Lautzeichentabelle (S. 283)[1] als Ergänzung zu S. 14*—29, endlich Berichtigungen (S. 284—287). Zu begrüßen sind Proben der Schreibschrift (besonders in den Lesestücken). Wir dürfen hoffen, daß sich dieser neue Behelf für die modernarmenischen Literatursprachen gut bewährt.

Mahoutdji, Dr. rer. pol. Ali Ekber: **Die türkische Agrar- und Industriepolitik nach dem Kriege.** Dresden: M. Dittert & Co. 1937. (150 S.) 8°. RM 3 —. Bespr. von R. Hüber, Berlin.

Die vorliegende Dissertation eines orientalischen Nationalökonomen zeichnet sich in erster Linie durch den Fleiß aus, mit dem hier Baustein auf Baustein zusammengetragen worden ist. Sie verrät aber in Anlage und Ausführung weit mehr als nur den Fleiß dessen, der nur kompilieren kann. Allerdings ist — wohl aus politischen Gründen — die Beurteilung der Tatbestände weit hinter der Tatsachenschilderung zurückgeblieben. So wenn der Verf. das Ergebnis seiner Untersuchungen über das Wirtschaftssystem der modernen Türkei nur sehr kursorisch behandelt (S. 147).

Gewiß wird man die vertretene Ansicht (Parallele zur „landesfürstlichen Wohlfahrtspolizei" der Kameralistik) schwerlich widerlegen können, aber sie ist bedauerlich knapp herausgearbeitet worden, nachdem zuvor auf 145 Seiten mit Eifer und Genauigkeit ein Material zusammengestellt wurde, das weitsichtiger hätte beurteilt werden sollen. Denn in den Kapiteln über die Agrarpolitik, wo uns die umfassende Modernisierung der Landwirtschaft im Kamâlismus, unter den Gesichtspunkten etwa der Bodenreform, des Steuer- und Kreditwesens, der Agrartechnik und der auf die industrielle Spitze hin wirkenden und bewirkten Anbaumethoden (Zuckerrüben für Zuckerindustrie, Baumwolle für Textilindustrie usf.) vorgestellt wird, ebenso wie in der Darstellung der industriellen Planungen aller Art und der ihnen dienenden anderen Zweige der Volkswirtschaftspolitik (Außenhandelspolitik, Ausstellungswesen u. dgl.) tritt uns die überaus neuzeitliche Ausrichtung des technisch-wirtschaftlich am weitesten entwickelten nahöstlichen Staatswesens in vielseitiger Problemlage vor Augen.

Der Verfasser ist erfreulicherweise dem Fehler entgangen, die grundlegende Bedeutung der Verkehrsentwicklung für alle weiteren Fortschritte im Wirtschaftlichen, die man zu erringen hofft, unberücksichtigt zu lassen; viel mehr schildert er zugleich mit vollem Recht eingehend die Menschen und den Raum, in dem sich das Neue abspielt, von dem der Westen noch immer nicht allzuviel weiß.

So ist das Gesamturteil über die Arbeit erfreulich: sie vermittelt einen Überblick und liefert dem Forscher ein immer dringlicher benötigtes Rohmaterial zu seiner Arbeit, wie der Rezensent erst kürzlich selbst erfuhr[1]). Die deutsche orientalistische Fachwissenschaft wird ebenso wie die Sozial- und Wirtschaftswissenschaft den modernen Orient um so vollständiger zu erkennen vermögen, je mehr sie sich der neuen Wirtschaftsformung bewußt wird, die in gründlicher Abkehr von dem, was noch vor wenigen Jahrzehnten im Nahen Osten als auf alle Zeiten „orientalisch" feststehend erschien, vielfach geradezu in stürmischer Brandungswelle das Alte wegreißt, um dem Neuen, der westlichen Zivilisation, den Weg frei zu machen.

Es ist bekannt, daß die Türkei Atatürks, europäischer und orientalischer Staat zugleich und damit als Vorbild für die anderen orientalischen Staaten von starker Wirkung, die Trennung von ihrer Vergangenheit auch auf wirtschaftlichem Gebiet am frühesten und gründlichsten vollzogen hat. Die bis 1936 erreichten Meilensteine zeigt Mahoutdji auf. Daß er dabei gemäß Literaturangabe neben unentbehrlichem türkischen Material nahezu ausschließlich auf deutsche und wenige europäische Quellen abgestellt hat, ist freilich ein Mangel. Wir wissen uns frei von einer Unterschätzung gerade des deutschen Anteils am Aufbau der modernen Türkei und werten die deutsche Wirtschaftsberichterstattung aus dem Nahen Osten z. B. durchaus hoch. Trotzdem bleibt es eine schmerzlich empfundene Lücke, wenn in einer Arbeit wie der vorliegenden nur die türkische

---

1) Nur eine Kleinigkeit sei bemerkt: altarm. ʃ hat jetzt unter bestimmten Voraussetzungen (cf. p. 25) den Lautwert *h*. Daß A. diesen zum Unterschied vom gewöhnlichen *h* mit *ḫ* bezeichnet, erscheint angesichts der sonstigen Verwendung von *ḫ* bedenklich und kann Mißverständnisse zur Folge haben.

1) Reinhard Hüber, „Deutschland und der Wirtschaftsaufbau des Vorderen Orients", Strömungen der Weltwirtschaft, Bd. 3, Enke, Stuttgart 1938.

Zeitung „Ulus" genannt wird, nicht dagegen die anderen einflußreichen Tageszeitungen, wie etwa „Cumhuriyet" und vor allem die wichtige Amtszeitung „Rezmî Gazete". Auch scheinen dem Verf. weiterhin die zahlreichen Veröffentlichungen der Generaldirektion der Presse im türkischen Innenministerium unbekannt geblieben zu sein. Die wichtigen deutschen Veröffentlichungen sind nahezu vollständig erfaßt worden, französische und englische Veröffentlichungen und Periodika fehlen ebenso wie die italienischen (unter diesen „Oriente Moderno", „Great Britain and the East", „L'Asie française" usw.).

Dieser Mangel ist weniger deshalb spürbar, als ob das Thema nicht auch ohnehin hätte vollständig behandelt werden können. Zweifellos bleibt aber jeder Darstellung auch des Wirtschaftslebens der Türkei, die auf die Interessenlage der großen Imperialmächte von ehedem und heute keine Rücksicht nimmt, in einer bestimmten Einseitigkeit befangen, wie die politische Gegenwart beinahe täglich beweist. Dies ist nicht nur unter dem Gesichtswinkel verhältnismäßig schnell schwankender Mächtegruppierungen wichtig, sondern als grundlegende Beobachtung der kamâlistischen Wirtschaftspolitik wesentlich. Die Türkei hat aus osmanischer Vergangenheit und Erfahrungen des Freiheitskrieges gelernt, wenn sie z. B. die Standorte neuer Industriezweige ins anatolische Kernland hineinverlegt, auch um den Preis höherer Transportkosten, um aus der bedrohbaren Küstennähe fortzukommen. Sie entwickelt ihr Straßen- und Eisenbahnnetz zweifellos ebenso unter strategischen wie unter wirtschaftlichen Erwägungen; sie richtet ihre Siedlungspolitik (Rückwanderer!) nach staatspolitischen Erfordernissen aus usw. Wenn wir also endlich dem Buche Mahoutdjis gegenüber den Einwand mangelnder Plastik erheben, so daß die Arbeit mehr zu einer — gewiß lobenswerten — türkischen Volkswirtschaftskunde als zu einer Analyse der Agrar- und Industriepolitik wurde, so dürfte die Schwäche der Quellenverarbeitung in erster Linie dafür verantwortlich zu machen sein.

Müller, Gottfried-Johs.: Einbruch ins verschlossene Kurdistan. Reutlingen: Philadelphia-Buchhandlung, August Fuhr 1937. (144 S.) kl. 8°. RM 2,85. Bespr. von W. Hinz, Göttingen.

Das offensichtlich von einem abenteuerfrohen Schwaben geschriebene Büchlein über eine mit einem Freunde „Sepp" Hagleitner, einem Tiroler Studenten, unternommene Reise ins heutige Kurdistân erhebt keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, sondern schildert in freundlich-ungezwungener Weise die Erlebnisse der beiden „Eindringlinge". Die unentbehrlichen Sprachkenntnisse erwarben sie sich im Lande, dessen Gewandung und Brauchtum möglichst getreu übernommen wurden. Der in goldener Gefangenschaft zu Baġdâd lebende Kurdenfürst Šeiḫ Maḥmûd empfing die beiden deutschen Reiseschriftsteller und gab ihnen einen Fermân an seinen Sohn Šeiḫ Laṭîf in Suleimâniyye mit, wodurch der zweite „Einbruch" nach Kurdestân ohne die lebensgefährlichen Mühsale des ersten Versuchs ablief.

Im ganzen ein anspruchsloses, aber unterhaltsames und nettes Büchlein.

Südasien.

Burn, Sir Richard: The Cambridge History of India. Vol. IV: The Mughul Period, Planned by Lt.-Colonel Sir Wolseley Haig. Cambridge: University Press 1937. (XXVI, 670 S., 53 Taf., 2 Ktn.) gr. 8°. 42 s. Bespr. von O. Spies, Breslau.

Von dem auf 6 Bände berechneten Standardwerk über die Geschichte Indiens stellt der vorliegende Band die Verbindung zwischen den bereits erschienenen Bänden III „Turks and Afghans" und V „British India" dar. Die Zeitspanne, die hier zur Behandlung steht, umfaßt etwa zweieinhalb Jahrhunderte (1526—1757) und hat die Schicksale des Mogul-Reiches von Delhi zum Gegenstand: Aufkommen, Entwicklung und Blüte und Untergang der Moguls. Der Plan des Werkes stammt von Sir Wolseley Haig, der auch mehrere Kapitel beigesteuert hat; Sir Richard Burn hat dann die Herausgabe fortgesetzt. Die einzelnen Kapitel sind unter verschiedene Mitarbeiter aufgeteilt. Um den Anteil der Mitarbeiter im einzelnen zu zeigen und gleichzeitig einen Überblick über den reichen Inhalt zu geben, dürfte es zweckmäßig sein, die Überschriften der Kapitel mit dem Verfasser aufzuführen:

Kap. I Bâbur (Sir E. Denison Ross); Kap. II Humâyûn (Sir Richard Burn); Kap. III Sher Shâh (Sir Wolseley Haig); Kap. IV—V Akbar (ders.); Kap. VI Jahângîr (Burn); Kap. VII Shâh Jahân (ders.); Kap. VIII u. X Aurangzîb (Sir Jadunath Sarkar); Kap. IX The Kingdoms of the Deccan (Haig); Kap. XI Bahâdur Shâh I, Jahândâr Shâh (Sarkar); Kap. XII Muhammad Shâh (Haig); Kap. XIII The Hyderâbâd State (Sarkar); Kap. XIV The Marâthâ Empire (Rawlinson); Kap. XV Ahmad Shâh, ʿÂlamgîr II and Shâh ʿÂlam (Haig); Kap. XVI Revenue System (W. H. Moreland); Kap. XVII Burma (G. E. Harvey); Kap. XVIII Monuments of the Mughul Period (Percy Brown).

Wie schon aus dieser Inhaltsangabe hervorgeht, füllen die politische Geschichte der Moguls, ihre Kriege, die inneren und äußeren Kämpfe im großen und ganzen den Band

Trotzdem das politische Geschehen dieser Periode schon verschiedentlich dargestellt worden ist, nimmt man diese neue Bearbeitung mit Freude und Dankbarkeit auf; die wissenschaftliche Art und die feine Form geben dem Band eine besondere Note. Zwar hätte man manchmal eine kürzere Behandlung gewünscht, wo es sich um bekannte Tatsachen handelte, andererseits manchmal eine ausführlichere Darstellung, zumal dort, wo der Verfasser auf eigenen Forschungen fußt. Neben der politischen Geschichte hätte man aber auch eine gesonderte Darstellung der kulturellen, geistigen und religiösen Errungenschaften der Mogul-Zeit erwartet, obschon sie zuweilen in die historische Darstellung, vornehmlich bei Akbar u. a., eingeflochten sind. Einen Ansatz dazu bilden freilich die beiden vortrefflichen Kapitel „The Revenue System" und „Monuments of the Moghul Period", von denen das letzte durch 98 ganz ausgezeichnete Abbildungen veranschaulicht wird. Jeder, der heute diese monumentalen Bauwerke besonders in Delhi, Agra und Lahore bestaunt, wird zweifellos auch etwas über den Anteil der Moguls auf anderen Gebieten der Kultur und Zivilisation zu erfahren wünschen.

So hätte man darüber hinaus Kapitel über Verwaltung und Regierungssystem, Militär- und Finanzwesen, die geistigen Leistungen und religiösen Strömungen, die Entwicklung der Literatur freudig begrüßt. Zwar knüpfen die Moguls an das von den Vorgängern Übernommene an, haben aber doch vieles im einzelnen neu ausgestaltet. Das Großmogulreich wurde zu einem einheitlichen, wohlorganisierten Staatswesen ausgebaut. Die Verwaltung, das Militärwesen und die Finanzpolitik sind zentralisiert. In dieser Zentralisation (Einteilung des Reiches in Provinzen mit Unterabteilungen mit einheitlicher Verwaltung; ein Münzsystem, eine Amtssprache, das Persische, während das Hindustānī sich zur Umgangssprache herausbildete, usw.) liegt die Stärke des Reiches. Zu dieser staatlichen Einheit bemühten sich Akbar und seine Nachfolger, eine religiöse Einheit von Hindus und Mohammedanern zu schaffen. Doch die Lösung dieser Frage scheiterte an Aurangzeb und mit ihm beginnt der allmähliche Zerfall des Staates.

Von diesem Standardwerk, das die ganze Geschichte Indiens vom Altertum bis in die Gegenwart behandelt, fehlt jetzt nur noch Bd. II. Wir hoffen, daß durch dessen Erscheinen das ganze Werk bald zum Abschluß kommt.

Sen, Amulyachandra: **A Critical Introduction to t Paṇhāvāgaraṇāiṃ**, the tenth Anga of the Jai Canon. Dissertation Hamburg 1936. (V, 68 S.) 8 Bespr. von L. Alsdorf, Berlin.

In der problemreichen Entstehungs- ur Überlieferungsgeschichte des Jaina-Kano stellt das 10. Anga einen verhältnismäß einfachen und klaren Fall dar. Schon A. Web wies 1883 in seiner grundlegenden Abhandlu „Über die heiligen Schriften der Jaina" en gültig nach, daß der alte, ursprüngliche Tex dessen Kapitelüberschriften uns an ander Stelle erhalten sind, völlig verlorengegang und durch einen ganz anders gearteten erset worden ist; daß uns unter dem alten Tit „Fragen und Erläuterungen" ein neues We vorliegt, das weder Fragen noch Antworte enthält, sondern eine systematische Abhan lung über die fünf Todsünden und ihre Gege stücke, die fünf Kardinaltugenden, d. h. al den negativen und positiven Aspekt der fü Gelübde. Aus diesem uns vorliegenden seku dären Text hatte schon Weber mit sichere Blick einige für seine Charakterisierung un relative Datierung wichtige Erscheinungen un Einzelheiten herausgehoben; seitdem aber ha sich niemand mehr eingehend mit ihm befaß Ihn durch eine Spezialuntersuchung wisse schaftlich aufzuschließen, war daher eine loh nende Aufgabe. Sen löst sie in seiner Ham burger Dissertation, vielleicht nicht so un fassend und tiefschürfend, wie man wünsche möchte, aber doch mit anerkennenswerte Fleiß und sauberer Methode.

Im ersten Teile seiner Arbeit, für die er dr gedruckte Ausgaben und drei Berliner Handschrifte des Textes benutzt hat, erörtert er ausführliche die schon von Weber aufgezeigten Indizien und e gänzt und erweitert sie vor allem durch eine Unte suchung der von Weber nicht beachteten metrische Struktur und des Abhängigkeitsverhältnisses zu a deren kanonischen Werken. Fast der ganze Tex ist in Veḍhas abgefaßt oder von Veḍhabruchstücke durchsetzt, das Gefühl für die Feinheiten dies Metrums aber ist schon im Schwinden, und bezeich nenderweise sind die Einleitungen beider Haup teile schon in Gāhās abgefaßt: alles dies weist de Text in den von Schubring angenommenen vie chronologischen Schichten der metrischen Kano Stücke einen Platz zwischen der dritten (Veḍha und der vierten (Gāhā neuer Form) an. Dies relative Datierung wird, abgesehen von andere Indizien, bestätigt auch durch die Sprache (hier is Sens Material freilich etwas dürftig) und den Stil de Textes sowie vor allem durch Herkunft und A seiner Entlehnungen: neben Āyāranga und Sūy gaḍa war ihm Hauptquelle und -vorbild das Uv vāiya, aber fast immer zitiert bzw. übernimmt e mit einer gewissen Selbständigkeit: „it borrow constructively and develops upon and alters wha it adopts", und auch dies „indicates some laps of time between the sources drawn upon and ou text".

Auf diesen, „General Remarks" betitelten Te

olgt von S. 22—50 die „Special Investigation", in
ler Sen den ersten Teil des Textes (Kap. 1—5) teils
nhaltlich widergibt, teils im Wortlaut zitiert und
espricht; den zweiten Teil (Kap. 6—10), der sich
iberwiegend mit den Formen und Regeln mönchi-
chen Lebens befaßt, hat er als wohlbekannte Dinge
ehandelnd und daher weniger interessant beiseite-
elassen und gibt daraus nur fünf Listen von
‚secular interest" (Musikinstrumente, Schmuck-
tücke, Eßwaren usw.) wieder. Zu den in der
‚Special Investigation" zitierten Textstücken bilden
ie „Extracts from the Commentary and Critical
Notes" (S. 51—67) eine Art philologischen Kom-
nentar.

Einige Einzelheiten seien angemerkt. S. 7 zitiert
Sen die drei Einleitungs-Gāhās des 6. Kapitels.
Zu 2b: *datta-m-aṇunnāya-saṃvaro ya bambhaceraṃ
pariggahattaṃ ca* bemerkt er in Anm. 2: „The
metre is irregular at *datta-m-aṇunnāya* in the
ourth line. Abh. says (p. 102a) that by dropping
he word *saṃvara* the metre would be regular, but
hat all Mss. have it. That measure, however, will
ot yield a normal verse either. Besides, the line,
eing constructed like the preceding one, yields
ot a gāthā but a gīti." Abhayadeva hat jedoch
anz recht, nur darf man nicht einfach mechanisch
ur das Wort *saṃvaro* streichen. Man lese vielmehr:
datta-m-aṇunnāyaṃ bambhaceraṃ apariggahattaṃ ca,
nd man hat eine normale b-Zeile, so daß also eine
Gāthā und nicht eine Gīti vorliegt. Ich halte es
ür sicher, daß „*saṃvaro ya*" eine Interpolation ist,
ie lediglich der Fehlinterpretation des Doppelaus-
rucks „*dattaṃ aṇunnāyaṃ*" als zwei Saṃvaras
orbeugen wollte. — Von den S. 7/8 zitierten drei
trophen aus dem 9. Kapitel kann man die beiden
rsten nur verstehen, wenn man den Text nach-
chlägt und feststellt, daß als Subjekt *bambhaceraṃ*
u ergänzen ist. — In der dritten Einleitungsstrophe
est Sen (S. 25):

(*A*) *jārisao*, (*B*) *jan-nāmā*, (*C*) *jaha ya kao*, (*E*) *jāri-
saṃ phalaṃ denti*, (*D*) *je vi ya karenti pāvā pāṇa-
vahaṃ, taṃ nisāmeha*!

nd bemerkt zu *denti* (Anm. 5): „This is misprinted
eti in A." Es kann m. E. nicht zweifelhaft sein,
aß *deti* die richtige Lesart ist. Subjekt der Strophe
t *pāṇa-vaho*, worauf sich die nom. sing. *jārisao* usw.
eziehen; durch eine Art Attraktion wird infolge
es vorausgehenden *karenti* der nom. *pāṇa-vaho*
um acc. In Prosa könnte etwa dastehen: „*pāṇa-
vaho jāriso, . . ., jārisaṃ phalaṃ deti, je vi ya ṇaṃ
karenti: taṃ nisāmeha*!" Das *denti* der Hss. ist
atürlich durch das folgende *karenti* verursacht. —
. 45, 12 und 16 erscheint das Wort *taṇhāiya*; Sen
agt dazu S. 65: „*taṇhāiya mha* is explained by Abh.
s *tṛṣṇā'smākam* but that gives us *taṇhā mha* (*or
ṇh'amha*); it probably stands for *tṛṣṇā'tigāḥ smaḥ*."
bh.s Erklärung ist sprachlich, die Sens sachlich
nmöglich: das Wort heißt zweifellos einfach
durstig" und nicht „über den Durst hinausgehend,
en Durst überwindend". *taṇhāiya* ist p. p. zu einem
enominativ **tṛṣṇāyate* „Durst empfinden", das
enau so gebildet ist wie *duhkhāyate* „Schmerz
mpfinden". — S. 45, 8 rufen die von den Dienern
amas gepeinigten Verdammten: „*avibhāya! sāmi!
hāya! bappa! tāya! jiyavaṃ . . .*" S. 65 sagt Sen:
avibhāya = avibhāvya, avibhāvanīya-svarūpa, Abh."
iese Erklärung ist sprachlich wie inhaltlich gleich
nmöglich. Zu lesen wird sein: „*avi* (= *api*!)
hāya! . . ."; das neben *bappa* „Vater" stehende
weite *bhāya* ist vielleicht verderbt aus *māya* (für
āi?) „Mutter". — Sen hat nur vollständige
edhas durch Sperrdruck und einen senkrechten
Strich am Ende gekennzeichnet. Auch bei dieser
Einschränkung hätte gesperrt werden müssen S. 31,
18/19: *mahôragôraga-vihāṇaka-kaē ya ēvaṃ-ādī*. Vor-
aus gehen zwei weitere Vedhas. Beim ersten muß
man nur am Schluß *maulī* statt *mauli-* lesen:
ayagara-gōṇasa-varāhi-maulī, beim zweiten bleiben
am Schluß zwei überzählige Kürzen: *kāōdara-dabbha
puppha-y-āsāliya*. Man fragt sich aber weiter, ob
nicht wenigstens noch so unzweifelhafte Vedha-
Stücke hätten gesperrt werden sollen wie S. 31, 11:
kuranga-ruru-sarabha-camara-saṃbhara-hurabha-. . .,
wo nur ein Schlußglied fehlt, oder S. 31, 7f.: *pāṭhīna-
timi-timiṃgila-aṇēga-jhasa-viviha-jāti-mandukka-du-
viha-kacchava- . . .*, wo Anfangs- und Schlußglied
fehlen, ein Anfangsglied sich aber auch noch durch
Hinzunahme des vorausgehenden *kiṃ tē*? gewinnen
ließe.

Diese Bemerkungen möchten jedoch nicht als kleinliche Ausstellungen betrachtet werden, sondern als positive Beiträge zu einer Arbeit, die einen sehr dankenswerten Beitrag zur Kenntnis des Jainakanons liefert: sie ist, wie der Titel verspricht, eine kritische Einleitung zu einer endgültigen Ausgabe des Textes, die freilich weiterhin ein Desideratum bleibt.

Ruben, Walter: **Studien zur Textgeschichte des Rāmāyaṇa.** Stuttgart: W. Kohlhammer 1936. (XVII, 263 S.) gr. 8° = Bonner Orientalistische Studien, hrsg. von P. Kahle u. W. Kirfel, H. 19. RM 13.50. Bespr. von Joh. Nobel, Marburg.

Die Überlieferung der altindischen Literatur ist, mit Ausnahme des Rigveda, wesentlich schlechter als etwa die Überlieferung der griechischen oder lateinischen Klassiker. Die Unsicherheit ist um so größer, je umfangreicher die Werke sind, und besonders dann, wenn es sich wie beim Mahābhārata und Rāmāyaṇa um Literaturdenkmäler handelt, die allgemein verbreitet sind und gemäß den jeweiligen Umständen vielfach Zusätze, Auslassungen und Umformungen erfahren haben.

Die ganze Schwierigkeit der Aufgabe zeigen die vorliegenden Untersuchungen von W. Ruben, der für einzelne (im Verhältnis zum Ganzen kleine) Stücke des Rāmāyaṇa in mühsamer Arbeit versucht hat, dem Archetypus oder sogar dem Urtext — soweit man überhaupt von einem solchen sprechen kann — möglichst nahe zu kommen. Die vom philologischen Standpunkt aus bearbeiteten und als Gruppen I—IV und V zusammengestellten Teile sind die Sargas 40—43 des vierten (Kiṣkindhā-)Kāṇḍa und Sarga 18 des ersten (Bāla-) Kāṇḍa nach der Zählung der bekannten Ausgabe der Nirnaya-sāgara-Press in Bombay. Die textliche Überlieferung des Rāmāyaṇa zwingt uns, von einer nördlichen und südlichen Rezension zu sprechen und auch beide noch in zwei Unterabteilungen zu zerlegen. Diese vier Textformen werden in der Hauptsache durch die einzelnen Kommentare vertreten. Da nun überall Wechsel-

beziehungen bestehen, ist es klar, daß eine reine Scheidung zwischen den einzelnen Gruppen hinsichtlich der textlichen Probleme nicht möglich ist.

Im ersten Teil seiner Arbeit hat R. die textgeschichtlichen Fragen für die von ihm behandelten Stücke sehr eingehend untersucht. Es folgen dann Konkordanzen zwischen den einzelnen Rezensionen oder Versionen und als Ergebnis der mutmaßliche Text selbst. Es ist etwas schwierig, sich in der Anlage der Textproben auf S. 83—175 und 178—195 zurechtzufinden, da eine Erläuterung über die drucktechnische Behandlungsweise nicht gegeben ist.

Am interessantesten sind gewiß solche Stellen des Rāmāyaṇa, die auch im Mahābhārata vorkommen. Die Strophen Rāmāyaṇa IV, 43, 39b—44a (bei Ruben S. 163—64 als Str. 40—45 gezählt und auf S. 46—47 besprochen) finden sich im Mahābhārata XIII (Anuśāsanaparvan), 81, 3823—30. Eine Vergleichung der beiden Stellen verringert die Schwierigkeiten keineswegs; man könnte fast sagen, die Probleme werden komplizierter. Eine einfache Beziehung besteht nicht, und es läßt sich nicht erweisen, ob die Strophen des Rāmāyaṇa aus dem Mahābhārata entnommen sind oder umgekehrt, wobei obendrein zunächst die Frage zu klären wäre, welche Vorstellungen man für die damalige Zeit mit den Begriffen Rāmāyaṇa und Mahābhārata verbinden möchte.

Das größte Kopfzerbrechen macht Str. 44 (nach R.s Zählung, wie auch im folgenden), die nur in der nordwestlichen Rezension des Rāmāyaṇa vollständig, in den anderen Versionen nur teilweise oder gar nicht überliefert ist und überdies im Rāmāyaṇa an einer anderen Stelle steht als in der Folge des Mahābhārata. Wie schwer es ist, eine sichere Entscheidung über die Richtigkeit dieser oder jener Lesart zu treffen (bei einigem Geschick ist es meistens möglich, auch die Richtigkeit einer anderen Lesart erfolgreich zu verteidigen), zeigt schon dieses kleine Textstück. Ich möchte nur einen einzigen Fall herausgreifen. In Strophe 42 entscheidet sich R. mit Rücksicht auf den so lautenden Text des Mahābhārata für die Lesung nirmalābhiś ca muktābhir; ich möchte der durch wichtige Handschriftengruppen ebenfalls gut bezeugten Lesart nistulābhiś ca muktābhir den Vorzug geben; denn nistula ('rund') ist für muktā ('Perle') ein spezielleres Attribut als das sehr allgemeine nirmala ('fleckenlos'), das man von einer ungleich viel weiteren Masse von Gegenständen aussagen kann. Ich möchte dabei verweisen auf Kālidāsa, Kumārasaṃbhava I, 42: muktākalāpasya ca nistulasya und auf die für unseren Fall gleichwertige Stelle Raghuvaṃśa VI, 28: aśrubindūn muktāphalasthūlatamān, wo also die Tränentropfen mit 'dicken' Perlen verglichen werden.

Dies kleine Beispiel lehrt, daß für die Beurteilung der Textgestalt und für die Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Lesart auch andere Gesichtspunkte als der durch die Überlieferung bedingte rein textkritische ausschlaggebend werden können.

Unter den Anhängen sind der vierte (über den epischen Charakter der Geographie) und der siebente (über den sūta [den Wagenlenker] besonders hervorzuheben. (Warum ist hier S. 254, Yuddhiṣṭhira und Yuddhiṣṭira statt Yudhiṣṭhira geschrieben?) Während die Anhänge 1—6 sich durchweg auf die behandelten Textstellen beziehen, hat die lehrreiche Abhandlung über den Wagenlenker mit dem eigentlichen Inhalt des Buches nichts zu tun, ist viel mehr, wie schon äußerlich die Anordnung nach dem Namenindex (Anhang 6) zeigt, eine selbständige Untersuchung.

Simenschy, Th.: Povestea lui Nala. Episod din Mahābhārata. (Traducere din limba sanscrită. Chișinău: Tipografia Tiparul Moldovenesc 1937. (83 S.) gr. 8°. Bespr. von Hermann Weller, Tübingen.

Seiner Pañcatantra-Übersetzung, die wir 1937, Nr. 19, besprochen haben, hat Simenschy nun auch eine solche der Nala-Episode folgen lassen. Auch hier wollte sich der Verfasser an einen weiteren Leserkreis wenden und bemüht sich deshalb, eine möglichst einfache und klare Prosa zu bieten, im Gegensatz zu der freieren rumänischen Nachdichtung von G. Cosbuc in der „Antologia sanscrita". Aber auch Simenschy erlaubt sich, wohl aus stilistischen Rücksichten und in dem Bestreben, möglichst verständlich zu werden, mancherlei Freiheiten. So gibt er z. B. *īpsito nara-nārīṇām* mit „beliebt in der ganzen Welt" wieder statt „beliebt bei Männern und Frauen". Ich glaube, in solchen Fällen ist die konkretere Ausdrucksweise des Originals vorzuziehen. Worte wie *yakṣa* können nicht leicht übersetzt werden, sie verlieren in jedem Fall ihre Eigenart. In 1, 27 ist *varavarṇini*, in 17, 5 und 6 *śyāmāyāḥ* und *malena saṃvṛta* letzteres wohl aus Geschmacksrücksichten nicht übersetzt. Ich weise darauf nur deswegen hin, weil der Verf. wohl auch dem Anfänger im Sanskritstudium dienen will; dieser weiß sich in solchen Fällen oft nicht zu helfen. Dagegen läßt Simenschy mit Recht die an den Zuhörer gerichteten Vokative wie *Bhārata* usw. weg. Daß die Übersetzung überall die Strophennummern des Originals anführt, wird besonders der angehende Sanskritist begrüßen.

Eine kurze Einleitung teilt den Inhalt des kleinen Epos mit, knappe und gute Anmerkungen klären den Leser über indische Eigennamen und anderes auf.

Wenn der Verfasser sich der Prosa bedient, so läßt sich dagegen nichts einwenden. Gibt doch auch die sinngetreue deutsche Prosa

übersetzung von Hermann Camillo Kellner (Reclams Universalbibliothek) eine bessere Vorstellung von der schlichten Einfachheit und Würde des Originals, als manche metrische Nachdichtung. Und so wünschen wir dem rumänischen Übersetzer des ewig-schönen, der Weltliteratur angehörenden Nala-Liedes einen großen Leserkreis.

David-Neel, Alexandra: Vom Leiden zur Erlösung. Sinn und Lehre des Buddhismus. (Aus dem Französischen von Ada Ditzen.) Leipzig: F. A. Brockhaus 1937. (196 S.) gr. 8°. RM 5 —; geb. 6 —. Angez. von F. Weller, Leipzig.

Das vorliegende Buch ist die deutsche Ausgabe des Werkes: Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes, Paris 1936. Der Jahreszahl des Copyright's nach ist die fünfte Auflage dieser Veröffentlichung der Frau David-Neel übersetzt. Ich kann damit auf die Besprechung zurückverweisen, welche ich OLZ 1936, Spalte 381f., über diese französische Ausgabe gedruckt habe, soweit es sich darum handelt, das Wesen des Buches zu beschreiben und einen Unterschied von anderem, verwandtem Schrifttume zu bestimmen. Denn der Grundcharakter des Buches ist naturgemäß unverändert geblieben. Abgesehen davon, daß die Einführung der deutschen Ausgabe gegenüber der der französischen geändert wurde, ist der Text derselbe geblieben bis auf kleine Änderungen, wie etwa in Anm. 1 S. 13, oder unwesentliche redaktionelle Umstellungen. Nur eine größere Stelle der französischen Fassung ist in der deutschen Wiedergabe ausgelassen. Sie steht dort auf den Seiten 131—133 und fehlt hier auf S. 103. Man wolle dazu OLZ 1936, 382 vergleichen, glaube ich darnach doch, daß die deutsche Fassung hier besser als die französische ist.

Es bleibt somit nur ein Wort zur Übersetzung selbst zu sagen. Sie ist von Frau Ada Ditzen besorgt, und Herr Professor W. Printz hat die Umschrift vornehmlich der indischen Ausdrücke überarbeitet. Auch hier ist das Ergebnis ein Gewinn (OLZ 1936, 382), die Wörter sind nun einheitlich und einwandfrei umschrieben. Es wird sich kaum zu vermeiden lassen, daß, wenn Bücher wie das der Frau David-Neel übersetzt werden, nicht hier und da kleine Unausgeglichenheiten weitergehen in die Verdeutschung. Das liegt in der Natur der Aufgabe begründet. Vermutlich wird es sich so z. B. bei den Umschriften Fo sho hing tsang king (S. 75) und Fo sho hing tsan king (S. 139, 191) um den Titel eines und desselben chinesischen Textes handeln (佛所行讚 = Buddhacarita ?). Ich glaube, es wird sich auch empfehlen, für ts'an (z. B. S. 73, 135) (贊) in einer deutschen Ausgabe lieber Tschan zu schreiben. Frau David-Neel wird sich nur verschrieben haben, wenn sie Buddha zwischen drei Bäumen sterben läßt (S. 5 = deutsche Ausgabe S. 14), m. W. berichten die Texte nur von zweien. Aber solche Dinge, die ja letzten Endes wirklich von nebensächlicher Bedeutung sind, werden sich in dergleichen Übersetzungen nie ganz vermeiden lassen.

Viel wichtiger ist die Frage, ob die Übersetzung dem Sinne der Quelle gerecht wird. Auch da wird in anderer Übersetzer hier und da sich vielleicht anders entscheiden, aber sinnwidrige Verdeutschungen habe ich nicht gefunden, wenn vielleicht auch einen schiefen. Denn ich glaube nicht, daß Frau David-Neel bei macération (S. 25) an Geißelung (S. 20) gedacht hat, nach dem, was die Texte berichten, dürfte eher an Abtötung des Fleisches zu denken sein, denn daß Buddha sich durchgepeitscht habe, davon erfahren wir m. W. nichts. Aufs ganze gesehen, kann ich aber nur sagen, daß auch nach dieser Seite hin die Übersetzung als gelungen bezeichnet werden darf. Sie klebt nicht am französischen Worte und liest sich bequem.

Ostasien.

Edwards, E. D., M. A., D. Lit.: Chinese Prose Literature of the T'ang Period A.D. 618—906. Vol. I: Miscellaneous Literature. London: Arthur Probsthain 1937. (IX, 236 S.) 8°. 16 s. Bespr. von O. Franke, Berlin.

Der Inhalt dieses Buches ist enger abgesteckt als der Titel vermuten läßt. Die Verfn. hat ihrer Studie die Fabel- und Märchensammlungen zugrunde gelegt, an denen die T'ang-Zeit reich ist, aber diese sind es nicht allein, in denen sich die damalige Prosa-Literatur darstellt. Neben den leichteren Erzeugnissen frei schaffender oder umbildender Phantasie hat auch zur T'ang-Zeit die Kunst-Prosa (man muß leider richtiger sagen: die gekünstelte Prosa), namentlich in der Form des literarischen und politischen „Essays" ihre bedeutende Rolle gespielt. Es braucht hier nur an die feinsinnigen Ausführungen Margouliès' in seiner „Evolution de la prose artistique Chinoise" erinnert zu werden. Edwards hat zwar dem Gegenstande ein paar Seiten in der Einleitung gewidmet, aber ihr Werk gilt ausschließlich der Literatur, die von den Chinesen als *Siao schuo* 小說 bezeichnet wird, ein Ausdruck, der sich in seiner ganzen Weite nicht übersetzen läßt[1] und am Ende alles einschließt, was nicht klassisch-literarisch ist. Er erscheint zuerst im Literaturverzeichnis der Han-Annalen (Ts'ien Han schu Kap. 30 fol. 29v°) mit dem Bemerken, daß „die Schule der *Siao schuo* aus den kleinen Beamten (*pai kuan* 稗官) hervorgegangen sei". Yen Schi-ku zitiert dazu einen älteren Kommentar, der besagt: „es sind kleine unbedeutende Erzählungen, die aus den Reden auf Straßen und Gassen entstanden sind; die Herrscher, die die Sitten in Winkeln und Gassen kennenlernen wollten, ernannten kleine Beamte, die ihnen darüber berichteten". Mag diese Erklärung richtig oder falsch sein, jedenfalls werden die *Siao schuo* auch als *Pai kuan* oder *Pai kuan schuo* bezeichnet. (In einer Abhandlung: Siao schuo kia tsch'u yü pai kuan schuo 小說家出於稗官說, die

1) Wylies Übersetzung durch „Essay" scheint mir nicht glücklich. Essay (auch im Englischen, soweit meine Sprachkenntnis reicht) bedeutet eine Untersuchung, eine Abhandlung leichterer Art, aber das wird nur in wenigen Fällen auf ein *siao schuo* zutreffen.

der Verfasserin entgangen ist, hat Yü Kia-si 余嘉錫 im 6. Bande des Fu jen hüo tschi 輔仁學誌 [1937] S. 35ff. die Frage der Entstehung des *Siao schuo* eingehender erörtert).

Die Beschränkung Edwards' auf diesen Teil der Prosa ist an sich durchaus kein Nachteil ihres Buches, aber es wäre korrekter gewesen, den Titel dementsprechend zu fassen.

E. behandelt ausschließlich das große Sammelwerk T'ang jen schuo wei (so ist nach K'ang-hi richtiger zu lesen statt hui) 唐人說薈 „Sammlung von Geschichten der T'ang-Autoren" oder T'ang tai ts'ung schu 唐代叢書 „Gesammelte Schriften der T'ang-Zeit", dessen bunter Inhalt aus Märchen, Anekdoten, Erzählungen geschichtlicher Art, Biographien, buddhistischen und taoistischen Erzeugnissen und sehr vielem anderen besteht. Der Ursprung verliert sich im Dunkeln. Zwar die Verfasser der einzelnen Stücke sind in der Sammlung genannt, aber von wem und wann diese selbst zusammengestellt ist, weiß man nicht. Sie wird auf einen „amtlosen Gelehrten aus T'ao-yuan" (nicht T'ai-yuan, wie ein ärgerlicher Druckfehler auf S. VII besagt) in Hu-nan oder in Kiang-su, 桃源居士, zurückgeführt und bestand ursprünglich aus 144 Stücken; ein gemeinsamer Titel war nicht vorhanden, jedenfalls nicht bekannt. Diese alte Sammlung „war eine buchhändlerische Seltenheit geworden, auch zeigten die noch auffindbaren Texte zahlreiche Lücken und Kürzungen", und so entschloß sich am Ende des 18. Jahrhunderts ein sonst nicht bekannter Literat Namens Tsch'ên Lien-t'ang 陳蓮塘[1], zugunsten der vielen Leser der *Siao schuo* eine neue Ausgabe der alten Sammlung zu veranstalten. Sie erschien i. J. 1791 (dieses Datum trägt die von P'êng Tschu 彭翥 verfaßte Vorrede) und war um 20 Stücke vermehrt worden, die aus anderen Sammlungen wie dem T'ai p'ing kuang ki 太平廣記 (977) und dem Schuo fu 說郛 (1496) ausgewählt waren, so daß nun das Ganze 164 Stücke zählte. Dieser Sammlung gab der Herausgeber den Titel T'ang jen schuo wei, doch wurde dafür, wie es scheint, sehr bald der Name T'ang tai ts'ung schu üblicher, wenigstens trägt schon die i. J. 1806 von dem als Dichter nicht unbekannten Ma Weï-yün 馬緯雲 besorgte neue Ausgabe diesen Titel. (Das sinologische Seminar in Berlin besitzt beide Ausgaben, die ältere scheint E. nicht bekannt gewesen zu sein; aus der Vorrede von P'êng Tschu zu dieser sind die vorstehenden Angaben entnommen.)

1) Lien-t'ang ist ein Beiname, so daß es doppelt schwer ist, die Persönlichkeit festzustellen.

E. hat für ihr Werk zwei Bände vorge sehen. In dem bis jetzt allein vorliegende ersten gibt sie nach einer Einführung in da Wesen und die Entwicklung der chinesische Prosa im allgemeinen und der *Siao schuo* in besonderen einen Überblick über den Inha des T'ang tai ts'ung schu. Sie hat diesen z fünf Abteilungen gruppiert: Geschichte, Künste Naturkunde, Religion und Drama, und die ein zelnen Stücke der Sammlung ohne Rücksich auf ihre Aufeinanderfolge im Originale diese fünf Gruppen zugewiesen. Die Gruppen sin wieder in Unterabteilungen zerlegt. Man er hält auf diese Weise einen ausführlichen Sach katalog für die Sammlung der 164 Stücke Jede Unterabteilung ist auf Grund der ihr zu gehörigen Stücke ihrem Wesen und ihrer Be deutung nach unter Heranziehung der chine sischen und englisch-französischen Literatu (die deutsche fehlt) in besonderen Kapiteln be schrieben. Dieser Teil des Werkes mag vie Zeit und Mühe erfordert haben, ist aber be sonders wertvoll. Es folgt dann eine Bearbei tung des Textes selbst, und zwar der erste 85 Stücke, die übrigen 79 Stücke nebst eine kritischen Würdigung der Echtheit bleiben den zweiten Bande vorbehalten. Die chinesische Herausgeber haben eine solche Teilung de Textes nicht vorgenommen; die Ausgabe vo 1791 gliedert die 164 Stücke in 20 Büche (*küan* 卷), die von 1806 läßt die Stücke (*tschi* 帙 ohne Einschnitt aufeinanderfolgen, das End von E.s erstem Bande fällt in das 12. Kapite der älteren Ausgabe. Von den behandelte 85 Stücken gibt E. Auszüge in Übersetzung mit kurzen Erklärungen, wo sie nötig sind, übe die Verf. werden knappe biographische An gaben gemacht. Ein englisch-französisches und chinesisches Literaturverzeichnis mit drei In dices bilden den Rest des Buches.

Man wird nicht erwarten, daß aus eine Sammlung wie dem T'ang tai ts'ung schu wich tige geschichtliche oder philosophische Er kenntnisse erwachsen — wenn auch in der zahlreichen Anekdoten manche Einzelheiten sichtbar werden, die für die Kennzeichnung der handelnden Persönlichkeiten, mindestens für ihre Bewertung in den Vorstellungen des Volkes von Bedeutung sind —, aber um so größer ist der Ertrag für die Volkskunde namentlich für die Kenntnis der Volksreligion mit ihrem naiven Glauben an Zauberkünste und Geisterspuk, der in seinen Fabeleien keine natürlichen Grenzen kennt. Der wohlerzogene Literat genießt zwar die Erzeugnisse des *Siao schu* von oft recht fragwürdiger Schicklichkeit im geheimen mit Behagen, aber in der Öffentlichkeit bekennt er sich nicht gern zu ihnen und

lehnt sie mit spöttischer Überlegenheit als nicht standesgemäß ab. Das ist auch eine der Ursachen, warum sich die wissenschaftliche China-Forschung mit dieser sehr ausgedehnten bunten und freilich recht ungleichmäßigen Literatur bisher so wenig beschäftigt hat, so weitgehend auch das Interesse für chinesische Volkskunde im allgemeinen sein mag. (Ich selbst habe leider in meiner Geschichte des chinesischen Reiches wie auf vieles andere so auch auf das Betreten dieses lockenden Gebietes aus raumtechnischen Gründen verzichten müssen.) Um so dankenswerter ist es, daß E. sich einmal methodisch und gründlich des Stoffes angenommen hat. Es ließe sich zu dem Inhalte ihres Buches, namentlich der Kapitel über die fünf Abteilungen, in denen zahllose literarische Fragen berührt werden, sehr vieles sagen, aber das würde schließlich eine umfangreiche Abhandlung nötig machen. Man kann aus dem Buche viel über chinesisches Geistesleben lernen, und wer die Neigung dazu hat, kann es aus den Stücken des Han tai ts'ung schu selbst leicht ergänzen.

Oshikawa, Josui, und Hazel H. Gorham: Manual of Japanese Flower Arrangement. Tokyo: Nippon Bunka Renmei 1936. (XIV, 322 S. m. vielen Abb.) 4°. $ 8 —. Bespr. von W. Prenzel, Berlin.

Den beiden Verfasserinnen kommt es darauf an, für eine der schönsten Künste Japans, für die Kunst des Blumenstellens, Menschen auch außerhalb dieses Landes zu interessieren und zu veranlassen, sich darin zu versuchen. Daher ist der Nachdruck auf das Praktische gelegt: auf Grundregeln, Blumenbehandlung, schrittweise Entwicklung und Entstehung einfacher Anordnungen in verschiedenen Stilarten.

Vorausgeschickt wird ein allgemeiner Teil, der über die Geschichte der Kunst orientieren und in ihren Sinn einführen soll. Dabei kann allerdings nicht unwidersprochen bleiben, daß die Anfänge bis in das Götterzeitalter hinaufgerückt werden. Ja, selbst die Annahme, daß die Kunst aus Indien gekommen oder daß Shōtoku-Taishi und Ono-no-Imoko die Begründer seien, läßt sich trotz der Überlieferung des Stammhauses der Blumenlehre „Ikenobō" durchaus nicht erweisen. Kulturellen Zwecken mag die Blume schon im alten Shintō gedient haben, und man mag auch zugeben, daß der kultische Gebrauch der Blumen im Buddhatempel über China von Indien gekommen ist, aber es ist doch festzuhalten, daß kultische Verwendung und Kunst des Blumenstellens zwei ganz verschiedene Dinge sind. Alles, was vor dem Jahre 1000 liegt, ist als unbeweisbar zu betrachten. Die Darstellung der späteren Geschichte ist richtig, wenigstens ohne gröbere Versehen. Der Überblick schließt mit dem Hinweise auf die Entstehung der ganz modernen Shō-Fū-Schule, deren Haupt Frau Oshikawa Josui ist.

Im ganzen fehlt es diesem Abschnitt etwas an Klarheit, weil zu oft abgeschweift wird. Manches, wie der Überblick über die Entstehung wichtiger Schulen, ist recht ungenau und sehr allgemein. Klar kommt dagegen heraus die überragende und maßgebende Stellung des „Ikenobō", des Stammhauses der Blumenlehre. Sehr schön wird auch dargelegt, wie eng verbunden mit den Blumen alle Kreise des japanischen Volkes sind. Ebenso eindrucksvoll und für den „Westländer" lehrreich ist der Hinweis darauf, das es beim Blumenstellen (Ikebana) nicht auf Kostbarkeit der Blumen ankommt; ja, daß die Schwierigkeit um so größer wird, je einfacher das Material ist, wie etwa Gräser. Nicht ganz in ihrer Bedeutung gewürdigt sind die vielfachen Regeln und Vorschriften. Vermißt wird ein Hinweis auf die „verbotenen Blumen", also auf die giftigen, schlecht oder zu stark riechenden, auf die mit Dornen u. auf a. m. Mitunter gewinnt man sogar den Eindruck, als wüßten die Vfn. gar nichts von solchen Verboten, wenn man liest, daß schlechthin alles Material verwendet werden dürfe. Gut aber ist wieder die Verteidigung der für Europäer zunächst befremdlichen Tatsache, daß japanische Anordnungen nur von einer Seite (meist von vorn) zu betrachten sind; und ebenso die Betonung, daß wir lernen müssen, die Blumen als lebend zu empfinden; daß nur aus dem Zusammenklang ihres Lebensrhythmus und unserer Eigenpersönlichkeit das Kunstwerk zustande kommen kann. Man lese nach, wie das etwa an dem Beispiel der 3 Rosen veranschaulicht wird (S. 49/50). Ausgezeichnet ist die Formulierung dessen, was der Sinn der japanischen Blumenanordnung ist: Darstellung der Lebenskraft in aller Natur, also des Ewigen.

Verstehen kann man Ikebana nur aus 3 Wesenszügen des Japaners: aus seiner angeborenen Naturliebe, aus seiner Vorliebe für Symbolismus und aus der für die Linie.

Seltsam mutet es an, daß die Vfn., obwohl sie von Ikenobō herkommen, die Namen der 3 Hauptlinien nicht richtig angeben. Sie setzen Shin, die Mittellinie, mit Himmel gleich. Im übrigen wird aber das Symbolische in der Blumenanordnung einleuchtend dargelegt und somit der Unterschied zwischen östlicher und westlicher Auffassung klargemacht (S. 62). Doch erschöpfen sich damit die Verschiedenheiten in keiner Weise. Das Buch weist hin

auf den Zusammenklang zwischen Blumen und Raum, auf die Bedeutung der Nische (tokonoma), auf die Macht der Tradition bei der Auswahl und auf die Art der Verwendung einiger der bekanntesten und beliebtesten Blumen. Das alles läßt uns einen recht guten Blick in das innerste Leben und die Seele des Japaners tun.

In einem weiteren Abschnitte werden die Grundregeln für das Einstellen in verständlicher und leicht faßlicher Form gegeben. Nicht unwichtig, wenn auch sehr ungewöhnlich, ist es, daß Methoden verraten werden, wie man verschiedene Blumenarten zu starkem Aufsaugen des Wassers bringen, d. h. haltbar machen kann. In der Regel sind das streng gewahrte Geheimnisse.

Es folgt ein Teil, in dem zunächst allgemein und dann an einer Reihe von Beispielen in schrittweisem Vorgehen die Entstehung von Blumenanordnungen vorgeführt wird. Auch hierbei wird eine ganze Menge von Geheimnissen mitgeteilt, die sonst nur den Schülern je nach ihrem Fortschreiten übermittelt werden. Aber — und dieser Einwurf gilt auch für alle späteren Erklärungen und Anweisungen — es dürfte trotzdem dem europäischen Neuling nicht leicht fallen, nun an Hand dieses Buches wirklich echte Anordnungen zu stellen. Denn es ist einfach jemand nötig, der ihm die Technik wieder und wieder zeigt. Es kommt hinzu, daß z. B. die Formgebung durch Biegen nicht klar und richtig beschrieben wird. Für die Anordnung in Vasen von Bootform ist mit den beigegebenen Erklärungen kaum etwas anzufangen, dsgl. fehlt es an Deutlichkeit der Beschreibung bei den Anordnungen in flachen Schalen (sunabachi) und an der Wand hängenden Vasen (kakebana).

Ebenso sind die Erklärungen zu den technisch sehr schönen bunten Bildern sowohl beim „Ikenobō" wie auch später beim „Shō-fūryū" leider unzureichend. Zu bedauern ist auch, daß durchweg die botanischen Namen der Blumen fehlen (übrigens auch die chinesischen Zeichen für Termini techn. und Blumennamen). Ferner sind an den Ikenobō-Anordnungen zahlreiche Fehler festzustellen.

Die auffallendsten sind S. 150/51 (wilde Aster; auf der Nebenskizze 8(!) Blätter, auf dem Hauptbilde falsche Anordnung der Blätter; zudem ist die 2. Blüte nicht „*soe*", sondern „*shin-mae*"); S. 152/53 (Winde; es fehlt der Bambuszweig, an dem sie hinaufrankt); S. 156/57 (der Zwischenraum zwischen „*shin*" und „*soe*" muß ausgefüllt werden); S. 158 (Rhodea japon.; Vfn. weiß nicht, daß die Frucht als Nummer 9 gezählt wird); S. 161 (bei den Narzissen fehlen die „*hakama*"); S. 163 (*Nandina*; das ist ein Strauch, daher kann unmöglich als „*tai*" ein Zweig des Kamelienbaumes verwendet werden); ferner fehlt S. 80 bei Rhodea japon. ein Blat Außerdem gibt es noch eine ganze Reihe andere Fehler.

Die zweite Hälfte des Buches ist dem „Shō fū-ryū" gewidmet, einer modernen Schule deren Haupt die japanische Vfn. ist. Währen uns in „Ikenobō" der strenge Stil (seikw oder shōkwa) gezeigt wurde, haben wir e hier mit den gelösteren und freieren Stil arten des „moribana" und „nageïre" zu tun Bezeichnungen, die im Text erklärt werden Die Anordnungen beweisen die Herkunft ihre Gründers vom „Ikenobō", aber daneben finde sich viele Zugeständnisse an den europäische Geschmack. Die Art des Einstellens ist seh mannigfaltig und charakterisiert gut das Wese der verschiedenen Blumen und Landschafte Eine große Erleichterung gegenüber ikenob no moribana und -nageïre bedeuten die viele Hilfsmittel, die bei Ikenobō verpönt sind. D sind an erster Stelle die Blumenhalter (kenzan zu nennen, dann die künstliche Verlängerun zu kurzer Stiele, Anbringung von Querhalter u. a. m.

Für die Anweisungen zum Einstellen bei moribana gilt dasselbe wie für Ikenobō: si sind im allgemeinen Teil ausführlich und gu verständlich für jemand, der die Technik scho beherrscht. Aber für den Neuling sind sie ohn Lehrer kaum ausreichend. Auch hier wäre e erwünscht, wenn überall die chinesische Zeichen beigefügt wären. Das erleichtert da Verständnis. Auch sollten bei der Transkrip tion lange und kurze Vokale unterschiede werden. Oft hängt das richtige Verständni eines Wortes davon ab.

Es seien einige Vorschläge für künftige Ver besserungen gemacht: S. 177 *dō* (胴) heißt nich body, sondern trunk (Stamm, Rumpf); S. 188 un öfter: man sage statt Nord und Süd lieber Schatten und Sonnenseite. (N. b. „*mikoshi*" wird doch nich „in front of the shin-branch" gestellt?); S. 189 man gebe den Grund an, warum nichts unter *soe* (und *tai*-) Linie gehen darf: im Schatten wächs nichts; S. 203: es fehlt die Erklärung dafür, warun beim „*kansui-ike*" *hongatte* umgekehrt steht wi sonst, d. h. rechts. Der Grund ist doch wohl offen sichtlich der, daß hierbei das Wasser sehr bedeutsam ist, daher ragt *soe* vom Lande her darüber hin. I dieser Weise zieht man ja auch Bäume und Sträu cher); S. 220 muß ganz klar gesagt werden, daß i dem Kurzgedicht, angewandt auf die Begebenheit ein Wortspiel vorliegt: *mino* (蓑) — Regenmante und *mi no* (実の) — der Frucht. Außerdem sin in der Transkription zwei Druckfehler: *nana e* stat *nana-e* und *sake domo* statt *sakedomo*; S. 222/23 sollt „der heiße Tag" durch mehrere geknickte oder hän gende Blätter angedeutet werden; der Ausdruck *gyo-d* müßte deutlicher erklärt werden; S. 224 sollte ge sagt werden, daß *tome* fehlt, weil es auf die Rück seite des Henkels gekommen wäre; S. 236/37 müßte Bild und Beschreibung besser in Einklang mitein ander gebracht werden; S. 238: zur Einstellung vo

Lotos müßte notwendig angegeben sein, wie man Blumen und Blätter schneidet und haltbar macht (*mizuage*); S. 241 hat man es zweifellos mit *tsuga*, nicht mit „pine" zu tun; S. 246/47 findet nur ein sehr aufmerksamer Leser heraus, daß Kosmos, obgleich niedriger als der Hirse, doch *shin* sein muß, weil der erstere blüht und lebt, der letztere aber, schon vergilbt, die Frucht zeigt; S. 258 fehlt in dem Satze: „Chrysanthemums are used ..." ein „sometimes".

Der letzte Abschnitt ist dem Shō-fū-ryū no nageīre gewidmet. In dieser Shō-fū-Schule ist nageīre nur deshalb die leichtere Stilart, weil allerlei Hilfen gestattet sind, die Ikenobō nicht erlaubt. Das lose Einstellen ohne Halter und andere Hilfsmittel, wie es bei Ikenobō no nageīre ist, gehört zu dem technisch Schwierigsten.

Sehr dankenswert ist es, daß immer wieder darauf hingewiesen wird, die Blumen müßten ihrem Wachstum entsprechend angeordnet werden: hängend, aufrecht, kletternd, gebogen, gerade, schwimmend. Hinsichtlich der Erklärungen und Beschreibungen gilt sinngemäß das, was bei Ikenobō (seikwa, shōkwa) und Shō-fū-ryū no moribana gesagt worden ist.

Zu erinnern wäre: S. 279: *nejime* heißt Wurzelblumen und bedeutet Blumen, die am Fuße des Baumes usw. wachsen können; S. 282: Kirsche darf nicht bearbeitet (gebogen) werden, da sie sonst sofort verwelkt; S. 310: der Behälter ist nicht eine chinesische Bronzevase, sondern ein chinesisches Gefäß für Trankopfer; S. 312: es ist unbegreiflich, daß ein Weihrauchgefäß zum Blumenstellen benutzt werden darf; im allg. dürfen nur Gefäße, die zum Halten von Flüssigkeiten Verwendung finden, geraucht werden.

Das angehängte Glossar ist brauchbar und mit Dank zu begrüßen, aber es müßte bei einer Neuauflage erheblich vermehrt werden. Es müßte alle Termini techn. und alle Blumennamen mit japanischer und botanischer Bezeichnung sowie ihre chinesischen Zeichen enthalten. Gerade die letzten sind für die Blumen ihre außerordentlich wichtig, da sie meist symbolisch sind.

Es könnte so scheinen, als ob an dem Buche mehr auszusetzen als zu loben wäre. Dem ist nicht so. Es stellt eine höchst verdienstvolle Leistung dar, die Europäer mit dieser einzigartig schönen Kunst bekannt zu machen. Es gibt nur sehr wenige Blumenbücher, die man ihm an die Seite stellen könnte.

Afrikanistik, Indonesien.

Lukas, Johannes: Zentralsudanische Studien. Wörterverzeichnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1910/11, nachgelassene Aufnahmen von Gustav Nachtigal und eigene Sammlungen. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. 1937. (IV, 192 S., 1 Kte.) 4° = Hansische Universität, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Bd. 45. (Reihe B Band 24.) RM 10 —. Bespr. von E. Meyer, Hamburg.

Ein Buch, wie es nicht häufig erscheint; ein Buch aus drei Epochen deutscher Arbeit in Afrika: Nachtigals Material aus dem vorigen Jahrhundert, aus der Entdeckerzeit, die Verzeichnisse des Herzogs Adolf Friedrich zu Mecklenburg aus der Blüte deutscher Kolonialzeit und die Sammlungen des Herausgebers aus der neuesten Zeit deutscher Wissenschaft in Afrika, die nicht locker läßt. Die Veröffentlichung des wertvollen Buches hat sich die Hansische Universität angelegen sein lassen in Fortsetzung ihrer Tradition als Hüterin und Förderin deutscher Auslandskunde.

Wir erhalten eine sprachliche Übersicht gerade über die Gebiete Afrikas, die sozusagen noch immer unbekannt sind: angefangen mit dem Nzakara im Norden von Belgisch-Kongo über Bagirmi, Wadai und das Tschadseegebiet bis in den nördlichen Teil von Kamerun, 38 Sprachen, über die mit wenigen Ausnahmen bisher noch kein anderes Material vorliegt. Es handelt sich zum größten Teil um Wörterverzeichnisse, und soweit es Lukas möglich war, hat er auch grammatische Skizzen dazu ausgearbeitet. Seine Mubi-Studie nach eigenen Aufnahmen, die den Abschluß des Buches bildet, vermittelt uns z. B. eine gute Einsicht in den Bau und den Wortschatz dieser Wadaisprache.

Den Hauptteil des Buches bilden die sprachlichen Aufnahmen, die auf der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition des Herzogs Adolf Friedrich zu Mecklenburg in den Jahren 1910/11 von ihm selbst und seinen Mitarbeitern gemacht wurden. Die Expedition an sich hat der Herzog in seinem bekannten Buch „Vom Kongo zum Niger und Nil" geschildert. Die sprachlichen Sammlungen blieben durch die Not der Kriegszeit und der folgenden Jahre unveröffentlicht, bis es nunmehr Lukas' Fachkenntnis und Tatkraft gelungen ist, sie gut durchgearbeitet den interessierten Kreisen vorzulegen. Bei diesen Verzeichnissen muß sich der Leser natürlich vor Augen halten, daß die Expedition über 25 Jahre zurückliegt, und daß sie nicht zu sprachlichen Zwecken unternommen wurde, und daß die Aufnahmen infolgedessen den Anforderungen der modernen Linguistik kaum Genüge leisten können, aber die Afrikanistik begrüßt die Veröffentlichungen trotzdem, denn sie geben uns eine Übersicht und Einblick in Sprachen, die allmählich mit dem Fortschreiten der afrikanischen Sprachwissenschaft immer mehr an Interesse gewinnen. Die Sprachen des nördlichen Kamerun, in dem so viele wanderlustige Völker

wohnen, sind besonders schwer einzuordnen. Dies Buch wird uns in Zukunft sicher manchen Hinweis vermitteln.

Mit den fünf Wörterverzeichnissen von Gustav Nachtigal über das Sokoro (östl. Bagirmi) und das südlich davon gesprochene Bua und Nyilem sowie Gaberi und Somrai (Scharigebiet) hat Lukas die Herausgabe des von diesem großen Afrikaforscher hinterlassenen Materials fortgesetzt, die er in seinem Buch über die Logone-Sprache[1] begonnen hatte. — Lukas' eigene Aufnahmen des Karbo, Wandala, Banana, Gulfei und des oben erwähnten Mubi sind grammatisch und lautlich einwandfreie Studien.

Die sämtlichen 38 Sprachen hat der Herausgeber 19 Gruppen zugeordnet. Er hat es also vermieden, eine zu starke Zusammenraffung der doch verhältnismäßig kleinen Sprachproben vorzunehmen und hat eine straffere Gruppierung auf spätere Zeit verschoben, wenn wir einmal mehr Material für die einzelnen Gruppen besitzen. An bekannteren Namen seien hier nur die Zande, die Somrai, die Tuburi, die Fali und vor allem die tschadohamitische Gruppe erwähnt. Zu den tschadohamitischen Sprachen[1] gehört auch das oben genannte Logone, das bereits eine ausführliche Darstellung erfahren hat. In dem vorliegenden Buch finden wir nun weitere Vertreter dieser neu aufgestellten und so sehr interessanten Sprachengruppe.

Lukas hat den Wörterverzeichnissen eine ausführliche, sehr lebendige und anschauliche Einleitung vorangeschickt, die auch für den nicht speziell an diesen Sprachen Interessierten lesenswert ist, denn sie zeigt uns, wie aus der zähen Arbeit von Generationen deutscher Forscher zusammenfassend allmählich sich ein klares Bild der sprachlichen Zusammenhänge ergibt.

Schneider, Dr. Otto: **Studie über die empirischen Grundlagen des Zauberglaubens bei Primitiven.** Eine grundsätzliche Untersuchung, durchgeführt an Einzelbeispielen des Raumüberwindungszaubers in Mikronesien und dargestellt unter Benutzung des Erzählungsgutes der Eingeborenen. Leipzig: i. K. bei Jordan & Gramberg 1937. (93 S.) gr. 8° = Studien zur Völkerkunde, hrsg. v. Prof. Dr. O. Reche und Prof. Dr. H. Plischke. Bd. 13. RM 4—. Bespr. von W. Nippold, Göttingen.

Diese ethno-psychologische Studie will nach Angabe des Verfassers ein Versuch sein, der durch die „Analyse eines kleinen Teiles der Vorstellungswelt einer begrenzten Gruppe von Primitiven Erkenntnisse über das Seelenleben Primitiver überhaupt zu gewinnen" sich b müht. Die Untersuchung ist durchgeführt den Beispielen der zauberischen Raumüb windung, wie sie bei den Mikronesiern in d Vorstellung vom Gehen durch die Luft, vo Gehen durch die Erde sowie vom Gehen üb und durch das Wasser belegt ist.

Schneider weist darauf hin, daß die Prim tiven sich ihre Geister und Götter durcha nicht übersinnlich oder außernatürlich v stellen und „daß sie einen artgemäßen Absta zu ihnen nicht empfinden". So wird denn au der Wohnsitz der Geister — meist im Himm aber auch unter dem Wasser — „ganz als na irdischen Maßen und Gesetzen eingerichte vorgestellt. Wenn wir trotzdem für die Prim tiven das Gefühl des Abstandes zwisch Menschen und Geistern ansetzen, dann üb tragen wir unsere Art des Denkens auf d Vorstellungswelt der Primitiven, ohne dan der Denkart der Eingeborenen gerecht werden.

Schneider betont die Verschiedenartigk in der Fundierung des Denkens, wie sie zw schen Mikronesiern und Europäern besteh Nach unserer logisch-rational begründet Denkart können wir dem Tatsächlichen u dem Nichttatsächlichen unmöglich den gleich Wirklichkeitswert zuerkennen. Völlig ande jedoch die Mikronesier. Sie sind von der Wir lichkeit der zauberischen Raumüberwindu überzeugt, trotzdem sie niemals ein Geh durch die Luft usw. erlebt oder selber au geführt haben. Für die Bewohner Mikronesie ist die zauberische Raumüberwindung nich Unbegreifliches, das etwa auf dem Wirk einer übernatürlichen Kraft beruht, sonde eine „Tatsache", die im Bewußtsein des Mikr nesiers als ein „natürliches Geschehen" vo gestellt wird. Denn den Mikronesiern gilt a wirklich nicht nur das, was ein tatsächlich Geschehen voraussetzt, wie es die Grundlag unseres Denkens erfordern, sondern auch da was „als möglich geglaubt wird". Für sie i „wirklich, was als existent vorgestellt werd kann". Daraus — so erklärt Schneider weite hin — muß gefolgert werden, daß in der B wußtseinsschichtung der Mikronesier jene kla Abgrenzung zwischen den Bereichen der Ta sachenschicht und der Glaubensschicht, dur die unsere eigene Denkart sich auszeichne noch nicht erfolgt ist. Es besteht für d Mikronesier daher kein Widerspruch zwisch den in der Erfahrung begründeten Tatsächlic keiten des täglichen Lebens und den Glauber meinungen des zauberischen Gehens durch d Luft, durch die Erde, über und durch d Wasser. In der Vorstellungswelt der Mikr

1) S. Heft 3, S. 192 des lfd. Jahrgangs dieser Zeitschrift.

esier umfaßt demnach der Bereich der Wirk-chkeit auch alle jene Erscheinungen, die nach nserer Denkart als nicht wirklich, als bloß orgestellt in den Bezirk des Glaubens ver-iesen werden.

Schneider glaubt, daß diese Ergebnisse einer Untersuchung „mit ziemlicher Wahr-cheinlichkeit als für Primitive überhaupt ültig angenommen werden" können. Er hält doch weitere Einzeluntersuchungen an an-eren primitiven Gruppen für notwendig, um ie Allgemeingültigkeit dieser Ergebnisse zu chern.

Die weiterhin notwendigen Einzelunter-uchungen müßten aber nicht nur die Frage eachten, ob es sich bei diesen Ergebnissen ber die Denkart der Mikronesier um Erschei-ungen handelt, die als allgemeinmenschlich ei allen primitiven Völkern von bestimmter ulturentfaltung wiederkehren. Es wäre dar-ber hinaus auch zu prüfen, ob die von Schnei-er herausgestellte Denkart der Mikronesier lein auf das Gebiet religiöser Vorstellungen eschränkt ist oder ob sie etwa auch die rigen Lebensäußerungen beherrscht — bei en Mikronesiern sowohl als auch bei anderen rimitiven. Dabei ist zu beachten, daß auch im Europäer das logisch-rationale Denken on dem Gebiet der religiösen Vorstellungen eitgehend ausgeschlossen ist. Bei derartigen rgleichenden Untersuchungen wäre aber auch as Augenmerk darauf zu richten, ob eine ras-sch bedingte Differenzierung in der Denkart ei primitiven Völkern gleicher Kulturhöhe, ber von verschiedener Rassenzugehörigkeit, kennbar ist.

Neudrucke altindischer Werke.

Zusammengestellt von G. Weibgen, Berlin.

(Der Längsstrich an der linken Seite bedeutet, daß das betr. Werk noch nicht vollständig ist.)

Fortsetzung der in OLZ 1938 Sp. 62ff. erschienenen Liste.

Ānandavardhana ācārya: The Dhvanyāloka. ed. with the Dīdhiti comm., introd., index etc. by Paviśekhara Pandit *Badari Nath* Śarmā. — Benares: Jaya Krishna Dās-Haridās Gupta 1937. 6, 41, 7, 11 S. 8°
[Zur Lehre vom Kunstgedicht.]
(Haridas Sanskrit Series. 66.)

Aśvaghoṣa: The Buddhacarita [*Sanskrit u. engl.*]: Or, Acts of the Buddha. P. 1: Sanskrit text. ed. by E[dward] H[amilton] *Johnston*. P. 2: Cantos 1 to 14 transl. from the original Sanskrit supplemented by the Tibetan version together with an introd. and notes by E. H. Johnston. — Calcutta: Baptist Mission Pr. 1935—36. XX, 165; XCVIII, 92 S. 4°
(Panjab University Oriental Publications. 31. 32.)
Vgl. d. Besprechung v. J. *Nobel*: OLZ 1937, 7, Sp. 451ff.

Bhadrabāhu. — Brihat Kalpa Sutra and original Niryukti of Sthavir Arya Bhadrabahu Swami and a Bhashya by Shri *Sanghadas* Gani Kshamashramana thereon with a commentary begun by Acharya Shri *Malayagiri* and completed by Acharya Shri *Kshemakirti*. Ed. by Guru Shri *Chaturvijaya* and his Shishya *Punyavijaya*. Vol. 1. — Bhavnagar: Atmanand Jain Sabha 1933. 4°
[Kanonischer Jainatext.]
(Shri Atmananda Jain Granth Ratnamala. 82.)

Bhagavad-gītā. — Shri Bhagavad Gita. Revised in the light of an ancient ms. with various readings incorporated herein and ed. with its gloss "Siddhi Datri" in its English rendering explaining the variants by Rajvaidya *Jivaram Kalidas* Shastri. — Gondal, Kathiawar: Rasashala Aushadhashram 1937. 28, 77, 153 S. 8°
[Die für d. Ausgabe benutzte Hs. ist datiert Samvat 1235 = 1179.]

Bhāskara ācārya. — Buddhi-vilāsinī (Verf.: *Gaṇeśa* Daivajña) Līlāvatī-vivaraṇā (Verf.: *Mahīdhara*)"khya-ṭīkā-dvayopetā śrīmad-Bhāskarā"-cārya-viracitā Līlāvatī [Siddhānta-śiromaṇi, Ausz.] Etat pustakam Āpṭe-Kulotpannena Viṣṇu-sūnunā *Dattātreyeṇa* ... saṃśodhitam. Bhāga 1. 2. — Puṇyā"khya-pattane: V. G. Āpṭe 1937. 11, 295 S. 8° (4°)
[Der Teil über Arithmetik aus Bh.'s Siddhānta-śiromaṇi; mit 2 Kommentaren aus d. 16. Jh.]
(Ānandāśrama-saṃskṛta-granthāvali. 107.)

Bhaṭṭojī Dīkṣita. — Trislīsetuḥ[!] [Tristhalī-setu] ‹Bhaṭṭojī-Dikṣita-kṛtaḥ›, Tīrthenduśekharaḥ ‹Nāgeśa [*Nāgoji*]-Bhaṭṭa-kṛtaḥ›, tathā Kāśī-mokṣa-vicāraḥ ‹*Sureśvarācārya*-kṛtaḥ›. The Tristhali Setu by Bhattoji Dikshita. The Tirthendusekhara by Nagesa Bhaṭṭa. The Kasi Moksha-Vichara by Sureswaracharya. Ed. with introd. by Surya Narayan *Sukla*. — Benares: Gov. Sanskrit Library 1936. 8° 2, 40, 59, 5, 18 S. 8°
[1. 2: Schriften über d. heiligen Stätten von Prayāga, Benares u. Gayā und ihre Kulte, 3: Über d. Erlösung, die man durch d. Tod in Benares erlangt.]
(The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts. 65. 66. 67.)

Brahmaśaṃkara Miśra: The Nighantu Sāra Sangraha or Bhāvamiśra's Materia medica. Explained and supplemented with copious extracts from standard works. — Benares: Jaya Krishnadas-Haridas Gupta 1937. 4, 16, 266, 17 S. 8°
[Glossar zu Bhāvamiśra's Kompendium d. indischen Medizin Bhāvaprakāśa.]
(Haridas Sanskrit Series. 61.)

Buddhaghoṣa: Papañcasūdanī or the Commentary to the Majjhima Nikāya. Ed. by Dhammakitti Siri *Dhammananda*. P. 1. — Colombo: S. K. Moonesinghe 1933. 4°
[Palitext in singhalesischer Schrift.]
(Simon Hewavitarne Bequest. 35.)

Buddhaghoṣa: Sammohavinodanī or the Commentary to the Vibhaṅga of the Abhidhamma Pitaka. Ed. by Yagirala *Pannānanda* Nāyaka Thera. — Colombo: S. K. Moonesinghe 1932. VI, 373 S. 4°
[Palitext in singhalesischer Schrift.]
(Simon Hewavitarne Bequest. 34.)

(**Devendra.** Gaṇin, Schüler d. Āmradeva.) — Bambhadattacharia ‹Baṃbhadattacariya› [Uttarādhyayana-sūtra-ṭīkā, Ausz. *Prakrit u. engl.*] Ed. with introd., notes and transl. by V[rajlal] M[ohanlal] *Shah*. — Ahmedabad: Gurjar Grantharatna Karyalaya 1937. XIII, 31, 55 S. 8°
[Jaina-Erzählung aus D.'s Komm. zum Uttarādhyayana-Sūtra, Kap. 13.]
(Prakrit Granthamala Series. 8.)

Kevalānanda Śarman: The Tarka-makaranda. Being questions & answers of *Annam Bhatta's* Tarka Dīpikā. — Benares: Jaya Krishna Das-Haridas Gupta 1937. 31 S. 8°
(Haridas Sanskrit Series. 62.)

Mānatuṅga Sūri. — Śrī Mānatuṅga Sūri's Bhaktāmara Stotra [*Sanskrit u. engl.*] with the commentaries of Śrī *Guṇākara* Sūri, Śrī *Meghavijaya* Gaṇi and Śrī *Kanakakuśala* Gaṇi; together with Śrī *Siddhasena* Divākara's Kalyāṇamandira Stotra [*Sanskrit u. engl.*] commented upon by Śrī *Kanakakuśala* Gaṇi and Śrī *Māṇikyachandra*, and *Mānatuṅga* Sūri's Namiuṇa Stotra [*Prakrit u. engl.*] along with Prakrit Hymns and app. Ed. with a foreword by Prof. H. *Jacobi*, an English transl. of 3 hymns and introductions in Sanskrit and Gujarati by Prof. Hirālāl Rasikdās *Kāpadiā*. — Surat: Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakoddhar Fund 1932. VIII, 18, 38, 34, 8, 278 S. 4°
(Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakoddhar Fund Series. 79.)

Mānatuṅga Sūri: Namiuna Stotra [*Prakrit u. engl.*] 1932 *s.* **Mānatuṅga** Sūri: Bhaktāmara Stotra.

Mitra Miśra, Sohn d. Paraśurāma Miśra: Vīramitrodaya — Śuddhi-prakāśa. Ed. by Nyāyāchārya *Padmaprasāda*. Fasc. 1. 2. — Benares: Chowkhambā Sanskrit Series Off. 1937. 8°
(Chowkhambā Sanskrit Series. No 453—454.)
Über bereits erschienene Bände des Werkes in dieser Serie vgl. OLZ 1933, 1, Sp. 62.

Nāgārjuna ācārya: Vigraha-vyāvarttanī. With the author's own comm. Ed. by K. P. *Jayaswal* and Rāhula *Sāṅkṛityāyana*. — Patna: The Bihar and Orissa Research Soc. 1937. X, 31, 9 S. 8°
[Zur Kritik d. Pramāṇa-Theorie; Textausg. beruht auf einer Palmblatths. d. Śha-lu-ri-phug-Klosters in Tibet.]
App. zu: The Journal of the Bihar and Orissa Research Society. Vol. 23, P. 3. 1937.

Nāgoji Bhaṭṭa: Tīrthenduśekhara. 1936
[Schrift über d. heiligen Stätten von Prayāga, Benares u. Gayā und ihre Kulte]
= Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts. 66
s. **Bhaṭṭoji** Dīkṣita: Tristhalī-setu.

Nandikeśvara: Nandikeśvara-Kāśikā. With the comm. (Tattvavimarṣiṇī) of *Upamanyu*. — Calcutta: Metropolitan Print. & Publ. House 1937. 13 S. 8°
[27 Verse zur Deutung der das Alphabet enthaltenden Sūtras am Beginn v. Pāṇini's Grammatik.]
(Calcutta Sanskrit Series. 24.)

Nārāyaṇa Paṇḍita, Sohn des Nṛsiṃha: Gaṇita-kaumudī, Jyautiṣācāryeṇa *Padmākara*-Dvivedinā saṃskṛtā. Bhāga 1. The Ganita Kaumudī. Ed. by Padmakara Dvivedi Jyautishacharya. ‹P. 1.› — Benares: Gov. Sanskrit Library 1936. 8° (4°)
[Algebra].
(The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts. 57.)

Naṣṭa-jātaka. Naṣṭa-jātaka [*Sanskrit u. Marathi*]. Transl. by Janardan Vaman *Joshi*. — Poona: V. G. Bhagavat 1936. 39 S. 8°
[Werk zur Chiromantie u. Astrologie; Autor unbekannt; Entstehungszeit etwa 2. Hälfte d. 18. Jhs. Erste, auf einem Ms. beruhende Veröffentlichung d. Textes.]

Pravarasena: Setubandham, śrī-*Rāmadāsa*-Bhūpati-praṇītayā ṭīkayā sametam, Paṇḍita-*Śivadatta*-Śarmaṇā, Parabopāhva-Pāṇḍuraṅgā"tmaja-*Kāśīnātha*-*Śarmaṇā*, Paṇaśīkaropāhva-Lakṣmaṇa-Śarmā"tmaja-*Vāsudeva*-Śarmaṇā ca saṃśodhitam. ‹2. āvṛtti.› — Bombay: 'Nirṇaya-sāgar' Pr. 1935. 584 S. 8°
[Dichtung in Prakrit zur Rāmasage.]
(Kāvyamālā. [Ser. 2,] 47.)

Puṣpadanta Kāśyapa, Sohn d. Keśavabhaṭṭa d. Mugdhādevī: The Mahā-purāṇa or Tisaṭṭhi-mahāpurisa-guṇālaṃkāra. ‹A Jain Epic in Apabhraṃśa of the 10th century.› Critic. ed. by P[araśurāma] L[akṣmaṇa] *Vaidya*. Vol. 1. — Bombay: Manikchand Digambara Jaina Granthamālā 1937.
(Manikchand Digambara Jaina Granthamālā. 3
Über d. beiden bisher veröffentlichten Werke v. P.: Jasahacariu und Ṇāyakumāracariu vgl. OLZ 1933, 1, Sp. 6 1933, 7, Sp. 463.

Rājamalla: Jambūsvāmi-caritam Adhyātma-mala-mārtaṇḍaś ca. Ed. by *Jagadischandra* Sastri. — Bombay: Nathurāma Premī 1936. 18, 2 2 S. 8°
[2 Jainaschriften in Sanskrit: 1. Das Leben d. Jainaheiligen Jambūsvāmī. 2. Werk zur Jainadogmatik.]
(Manikchanda Digambar Jaina Granthamālā. 3

Samarapuṃgava Dīkṣita: Yātrā-prabandha mahāmahopādhyāya - Paṇḍita - śrī - Durgāprasāda tanayena Paṇḍita-*Kedāranāthena* ca [!] saṃśodhitā 2. āvṛtti. — Bombay: 'Nirṇaya-sāgara' Pr. 19 8, 176 S. 8°
[Dichtung über die Pilgerfahrten d. älteren Bruders d. Verfass
(Kāvyamālā. [Ser. 2,] 90.)

Siddhasena Divākara: Kalyāṇamandira Sto [*Sanskrit u. engl.*] 1932 *s.* **Mānatuṅga** Sūri: Bhaktamara Stotra.

Sureśvara ācārya: Kāśī-mokṣa-vicāra. 1
[Schrift über d. Erlösung, die man durch d. Tod in Benares langt]
= Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts.
s. **Bhaṭṭoji** Dīkṣita: Tristhalī-setu.

Vāgbhaṭa, Sohn des Soma: Nemi-nirvāṇa Paṇḍita - Durgāprasāda - dāraka - Kedāranātha - kṛ 'ṅgikṛta-śodhana-karmaṇā *Śivadatta*-Śarmaṇā Pa bopāhva - Pāṇḍuraṅgā" tmaja - *Kāsinātha* - Śarma ca saṃśodhitam. 2. āvṛtti. — Bombay: 'Nirṇa sāgara' Pr. 1936. 99, 19 S. 8°
[Kunstgedicht. D. Geschichte d. Jainaheiligen Neminātha.]
(Kāvyamālā. [Ser. 2,] 56.)

Varāhamihira: The Lagnavārāhī. Ed. with t Tattvaprakāśikā Hindi comm. by Jyautiśāchār Śrī *Kamalākānta* Tripāthī. — Benares: Ja Krishna Dās-Haridās Gupta 1937. 15 S. 8°
[Zum Horoskop.]
(Haridas Sanskrit Series. 60.)

Vīrarāghava Śāstrin: Śrī-vidyā-mantra-bhāṣya Tri-kāṇḍa-sārārtha-bodhiny-ākhyā-vyākhyā. — C napuryāṃ [Madras]: Rāmasvāmin Śāstrulu 19 15, VIII, 189 S. 8°
[Moderne Sanskritschrift zur śivaitischen Śrī-vidyā-Lehre.]

Viṣṇudāsa. — Dūta-kāvya-saṃgrahe Mano-d tam, śrī-*Cintāharaṇa*-Cakravartinā sampāditam. Calcutta: Sanskrit Sahitya Parishad 1937. 28 S. 8°
[Viṣṇuitische Dichtung nach Kālidāsa's Meghadūta aus d. 15. Verf. stammt aus Bengalen. Erste Ausgabe d. Textes.]
(Sanskrit Sahitya Parishat Series. 21.)

Yukti-dīpikā. — Yuktidīpikā. Critic. ed. for t first time from original mss by Pulinbehari *Chakravarti*. [1.] — Calcutta: Metropolitan Print. and Pu House 1938. 4°
[Neuentdeckter Kommentar zu Īśvarakṛṣṇa's Sāṃkhya-kāri 2. Bd mit ausführlicher Einleitung u. Geschichte d. Sāṃkh Systems soll bald erscheinen.]
(Calcutta Sanskrit Series. 23.)

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, esonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ıre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, m Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Kêmi. Revue de philologie et d'archéologie gyptiennes et coptes 3 1930—35:

—4 (ausgegeben 1936). 45—111 P. Montet, Les ombeaux de Siout et de Deir Rifeh (enthält Siût Grab . Z. 210—418, dazu Photographien der Kontrakt- ıschriften Z. 272—304 und 5 Blätter mit Einzel- eichen; Siût Grab 2—5 in Autographie). — 112—32 . Montet, Les derrières lignes de la grande inscrip- ion de Beni Hassan (autographiert mit 2 Beiblät- ern; einzelne Verbesserungen zu Z. 200—219 der ekannten Inschrift des Chnumhotep nach einer 910/1911 ausgeführten Nachvergleichung).

H. K.

Michigan Alumnus Quarterly Review 42 1936:

3 H. H. Bartlett, Vernacular Literature in the hilippines (übersichtliche Darstellung der sprach- ichen Verhältnisse — nicht Englisch oder Spanisch st Hauptverkehrssprache, sondern einheimische ialekte, in Manila das Tagalog —; über die Druck- ätigkeit: in Tagalog bis 1932 etwa 2000 Druck- chriften; Literaturgattungen: *corrido* und *awit* ,metrical romances" und *Moro-moro*-Spiele sind benso Ableger der mittelalterlichen spanischen iteratur wie die religiösen Schöpfungen *Pasion* und *enaculo*; die massenhaft gedruckten *novenas* haben isweilen durch die beigefügten *gozos* = Hymnen nteresse; — Druckereien und Buchhandlungen in Ianila; — gedruckte Literatur in anderen Dialekten ie Ilocano, Panayano, Cebuano usw., beachtens- ert auch muhammedanische Schriften in Maranao- prache).

R. H.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft es Judentums 80 1936:

3—13 Bergmann, Sokrates in der jüd. Litera- ur. — 13—8 Torczyner, Zu einigen akkadischen Vortbeziehungen (Ez. 28, 12—14 חי תכנית = taqnitu, chön, trefflich; כרוב ממשך הסוכך = kunuk nimšaḫi akkak Siegel des Kristallglanzes; מסכתך = מְסֻכָּתֵךְ = abne) nisiqti alle deine Prachtsteine; Mesa Z. 9 האשו = אֲשׁוּחַ = ešmaḫḫu < ešwaḫḫu Grabheilig- um?; Am. 5, 11 בושסכם = בֹּשְׁסְכֶם vgl. šabašu šibša achtgeld auflegen; Nah. 3, 17 מנזריך = מַנְזְרֵיךְ deine anzāze; Prov. 18, 14 מקור mit (maqāru) namqaru Wasserlauf zusammenzustellen; Gen. 49, 11 סותה zu mtu, simāti Gerät = Gewand; פלשׁ Jer. 6, 26 5, 34; Micha 1, 10; Ez. 27, 30 zu pulasuḫu Nifal IV, u. 2 sich niederwerfen zu stellen; Gen. 21, 20 רבה ק׳ rab-qašti (rab-qašāti) Hauptmann der Bogen- chützen?; talm. קרפיף (verlesen aus קדפיף) = קַפַּדִּיפָּ qapdippu Böschung). — 19—32 Guttmann, Zur issenschaftlichen Talmudpflege in der neueren Zeit espricht Enelow, The Mishna of Rabbi Eliezer Midrasch über die 32 hermeneutischen Regeln, New ork 1932); Higger, Treatise Semachoth and Tr. em. of R. Hiyya and Sepher Hibbut ha-Keber und ddition to the Seven Minor Tr. and to Tr. So- erim II, New York 1931; Higger, הלכות ואגדות halachische Texte und 10 kleinere Midr. enthaltend, . Y. 1932; Enelow, Menorat ha-maor des R. Israel ibn al-nakawa, N. Y. I 1929, II 1930, III 1932). — 32—57 Gaster(-Heller), Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde [Fortsetzung von 1935 S. 324ff.): 7. Der Prophet Jesaja und der Baum, Jüdische Baumsagen. Ergänzungen: I. Zersägte Menschen (Bibel, Haggada, Mart. Jes., Persische Heldensage, Islamische Jesajalegende und Zacharja-Legende, Neue Sagen. II. Einzelnes (Moses und Arons Stab; zu Gaster Exempla Nr. 155 und 307, 396, 423); III. Baumseele — Baumgeist. Dazu Nachtrag in 2, 127ff.

2 81—92 Buber, Genesisprobleme (gegen die mechanische Quellenscheidung für die Methode der tendenzkritischen Forschungsweise, die den Grundtendenzen der traditionsbildenden Kreise nachspürt: nicht JEP, sondern frühhöfische, frühprophetische und frühpriesterliche Tradition, und nicht Redaktorenarbeit, sondern synthetische bibelstiftende Gesamttendenz; dies nachgewiesen im Anschluß an die Arbeiten von Volz-Rudolph, B. Jacob und Cassuto). — 93—6 Liebeschütz, Eine Polemik des Thomas v. Aquino gegen Maimonides (gegen den hellenischen Rationalismus des Rambam bezüglich des Verhältnisses von Kosmos und Mensch). — 96—106 Strauß, Eine vermißte Schrift Fārābi's (der 3. Teil von Felqera's Schrift Rešith hokhma eine verkürzte Übersetzung des 3. Teiles von Abû Naṣr al-Fārābī's Buch über die Tendenzen von Platon und Aristoteles). — 125—7 Heller, Von τρόπος und τροπάριον zum Trop (der Terminus Trop i. S. von geziertem Gesangstil zuerst bei Raschi nachzuweisen, zu Kidd. 71a). — 128ff. *Neuere Literatur zum Maase-Buch; Grether, Name u. Wort Gottes im AT; Junker, Bibl. Urgeschichte; *Steinberger, Der Segen Jakobs; Schur, Versöhnungstag u. Sündenbock; *THWB zum NT Bd. I u. II; *Jstrin. La prise de Jérusalem de Josephe le juif (der slav. Jos. mit französ. Übersetzung); *Rivlin, Gesetz im Koran, Kultus u. Ritus; *Rosenblatt, The interpretation of the Bible in the Mishna; *Tauber, Bibliographische Forschungen (Supplement zu Kirjath Sepher 9); *Cassuto, I manuscritti Palatini ebraici della Bibliotheca Apostolica Vaticana e loro storia.

3 (Heinemann-Festschrift) 163—70 Adler, das philonische Fragment De deo (das nur armenisch erhaltene Bruchstück, Auslegung von Gen. 18, 1f. gehört zu Buch I von De somniis, deren 2 erhaltene Bücher Buch 4 u. 5 des Ganzen sind, vgl. Euseb. HE 2, 18, 4). — 170—80 Grünewald, Versuch über die Freundschaft im Judentum. — 180—94 Guttmann, Zu Gabirols allegorischer Deutung der Erzählung vom Paradies. — 195—206 Klein, Kleine Beiträge zur Erklärung der Chronik (Bemerkungen zu Personen- u. Ortsnamen). — 206—15 Guttmann, Die Bedeutung der Tradition für die halachische Bibelexegese bei Maimonides. — 215—31 Horovitz, Mar Samuel und Schabur I. Zur Erklärung der letzten Zeilen des Talmudtraktats Baba mezia (ist „König Schabur" an dieser Stelle Ehrenname des Raba Samuel gemäß der persischen Sitte, den Königsnamen Großen des Reiches als Auszeichnung beizulegen, vgl. Nöldeke, Tabari S. 443 Anm. 1, oder ist der regierende pers. König gemeint?). — 232—6 Ochs, Zwei schwierige Mischnajoth (Pes. 50b und Ned. 20a). — 237—46 Heller, Grundzüge der Aggada des Flavius Josephus (Persönliches, Überzeitliches, Tendenz; das Thema bedarf einmal einer ganz eingehenden Untersuchung, weil Jos. für die ältere Geschichte der Haggada von grundlegender Bedeutung ist). — 246—61 Posner, Römische Persönlichkeiten

in Josephus' bellum (Pompeius, Cäsar der Triumvir, Cäsar Augustus; die tabellarische Übersicht ist sehr dankenswert). — 282—93 Wahrmann, Der Widerhall der Ereignisse von 1648/49 [d. h. des Chmielnickischen Kosakenaufstandes] in der synagogalen Poesie. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der synag. Poesie. — 297ff. *Bodenheimer, Animal Life in Palestine (auch sprachwissenschaftlich von Bedeutung); *Sinai, anuar de stuii judaice Vol. 111 I (jüdisch-rumänische Historiographie und verschiedene wissensch. Gebiete behandelnd).

4 305—30 Altmann, Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik. — 330—9 Krauß, Die Rechtslage im biblischen Hohenliede (beleuchtet 8, 8ff. und 1, 6 familien- und eherechtlich; schwerlich wird des Verf. Gesamtauffassung von Cant dem literaturgeschichtlichen Charakter der Liedersammlung gerecht, vgl. schon 1934 S. 81ff.). — 339—50 Spanier, Stilkritisches zum jüdischen Gebet (wertvoll auch für das ästhetische Verständnis urchristlicher Gebetspoesie). — 350—62 Guttmann, Zur wissenschaftlichen Talmudpflege (Corpus Tanaiticum III, 3 Siphre zu Deut. Lief. I—II 1936 herausg. von Horovitz-Finkelstein; Brody, Der Mischnatraktat Tamid, übersetzt, kommentiert und mit Einl. versehen 1936; Kaplan, The Redaction of the Babylonien Talmud 1933; Tschernowitz, Toledoth Ha-Halakah. History of the Halaka Vol. I Part I. General Introduction. The Biblical Age 1934. — 362 Klein, Ein neues Lehnwort aus dem Griechisch-Lateinischen (Tos. Beṣa 4, 208, 13 Zukkermandel lies בטרולום von trulleus = trulla, τρουλλίον d. Becken). — 363f. *Mayer-Lambert, Traité de Grammaire Hébraique Fasc. II (Steuernagel).

5 377—90 Wischnitzer-Bernstein, Die messianische Hütte in der jüdischen Kunst. — 390—7 Cohen, Die Bedeutung der verschiedenen Punktationssysteme für die Aussprache des Hebräischen (zwei Lautverschiebungen im Palästinensischen). — 415—24 Weinryb, Zur Geschichte des älteren jüd. Theaters (Über die Leipz. Handschrift des Ahasveros-Esther-Spiels; Zusammenhang des Textes mit dem christlichen Esther-Drama und englischen Komödianten-Spielen, mit Hans Sachs; Verhältnis des Textes der Handschr. zu Schudt's Text in den jüd. Merkwürdigkeiten). — 425—30 Guttmann, Zur wissenschaftlichen Talmudpflege (bespricht Wahrmann, Untersuch. über die Stellung der Frau im Jud. im Zeitalter der Tanaiten 1933; Sarachek, The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature 1932; J. Brièrre-Narbonne, Prophéties Messianiques de l'Ancien Test. dans la litérature Juive 1933; derselbe, Exégèse Talmudique des Prophéties Messianiques 1934; Horovitz, Matte Levi II Responsen zu Orach Chajim u. Jore Dea 1932; Landau, Judaism in Life and Literature 1936). — 431ff. *Blome, Die Opfermaterie in Babylon und Israel I 1934; *Zolli, Israele, Studi storico-religiosi 1935; *Maarsen, Parshandata. The Commentary of Rashi on the Prophets and Hagiographs III Psalms 1936.

6 449—53 Böhmer, Welchen Sinn hat Hoh. Lied 4, 8? (Der Liebende will die Geliebte mit sich nehmen ins Land Utopien; keine Lokalisierung!). — 453—4 Nothmann, Eine Erklärung zu Hab. 3, 4 (נגה = נוגה ist Bezeichnung der Venus!). — 454—5 Löw, Ein Lösungsversuch (talm. תפארין, תפורין entstellt aus פראתין). — 455—9 Rieger, אשכנז Deutsland (א׳ frühestens seit dem 10. Jhrh. Name Deutschland, erste nachweisbare Anwendung Saadja und bei dem Karaeer David b. Abrah Alfâsi). — 459—68 Gradenwitz, Musik des Ghetto. 468—89 Heller, Neueres Schrifttum zur jüd. Sag und Stoffgeschichte (Sammelreferat, Gaster z 80. Geburtstag gewidmet: Zu Gasters folklor Studien I. Volksbrauch, Aberglaube, Zauber, schwörung, II. Mittelalterliche Sagenstoffe, III. M chen; Joseph b. Zabara, The Book of Delig Olschwanger, Rosinkeß mit Mandeln und Rê Pomeranzen; Drujanow, Anekdoten und Witze). 491ff. *Eißfeldt, Einleitung in das AT; *H. Schmi Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf Esr *Eisen, Saadjas arabische Übersetzung und klärung der Psalmen (90—106) Diss. München 19 *Shunami, Bibliography of Jewish Bibliograph 1936. W. Staerk

Le Muséon 49 1936:

1—2 1—30 J.-M. Vosté O. P., Mas'oud de Ṭ 'Abdin, auteur ascétique jacobite du XVe siè (ausgewählte syrische Texte mit Übersetzung; schauliches Bild eines schlichten Asketen). — 31- J.-M. Vosté O. P., Quelques notes historiques traites du cod. 92 de N.-D. des Semences (Bem kungen des Abschreibers; 16. Jahrh.). — 37— J.-B. Chabot, Inventaire des fragments de m syriaques conservés à la bibliothèque Ambrosien à Milan (alte, aber wohl fast ausnahmslos bekan Texte). — 55—77 L. Cerfaux, Parallèles canoniq et extracanoniques de «l'Évangile inconnu» (P Egerton 2) («le chapitre synoptique des cont verses hiérosolymitaines a fourni à l'apocryphe s canevas. Le nouvel évangile dépend littérairem de Luc»). — 79—84 O. H. E. Burmester, T liturgy coram patriarcha aut episcopo in the Cop church (nach einem Berichte über Severus v Antiochien in Ägypten). — 85—98 H. Grimme, neuer Inschriftenfund aus Byblos (zu Mém. de l'In Franç. 66 S. 567ff.: „Die hohe Bedeutung der neu Inschrift beruht vor allem darin, daß ihre Schr uns von derjenigen der bisher bekannten Byb texte ziemlich nahe an diejenige der Sinaite heranführt"). — 99—113 A. Carnoy, Le conce mythologique du Gandharva et du centaure (üb die Zusammengehörigkeit der beiden Gestalten). 115—38 E. Blochet, De l'autonomie de l'évoluti de la philosophie grecque (notes additionnelles üb verschiedene Einzelfragen).

3—4 169—217 W. Till, Wiener Faijumica (Perg mente, größtenteils alt, mit Stücken von Jer., P Dan., Mk., Joh., Röm., 1. Kor., 2. Tim., Heb 1. Pt. und außerbiblischen Texten). — 219— L. Th. Lefort, Vies de S. Pachôme (neue saïdisc Bruchstücke). — 231—43 H. J. Polotsky, Suriel d Trompeter („Uriel auf ägyptischem Boden dur Suriel verdrängt" Origenes geg. Kels. 6, 30 usw.). 245—88 O. H. E. Burmester, The canons of Cyril LXVII patriarch of Alexandria (Ende des 11. Jahrh die Texte arabisch und englisch; anschauliche Bild aus dem Leben von Klerus und Laien). — 289— C. Moß, Note on the patristic ms. Milan nº 46 (geh zu Brit. Mus. ms. orient. 8606). — 293—3 J. Przyluski, La grande déesse (Ursprung und G schichte des Glaubens an die Göttermutter; zuglei ein Beitrag zur Geschichte der Götter-Gleic setzung). Leipoldt.

I. v. W. g. — Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig, C 1, Scherlstr. 2. — Druck von August Pries GmbH in Leip
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Berlin.